

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Obras completas

VII

Léxico filosófico
(1984)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen VII

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

OBRAS COMPLETAS

Volumen VII

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

VII

Léxico filosófico
(1984)

Edición a cargo de Lourdes Flamarique

Léxico filosófico
(1984)

Prólogo

Este Léxico se denomina filosófico *porque tiene la pretensión de que sus lectores filosofen al hacer uso de él. Su intención no es histórica ni pura y simplemente informativa. Por supuesto, también los datos históricos de mayor interés son recogidos aquí, pero no solamente para hacerlos constar, sino para valorarlos* o *enjuiciarlos en sus dimensiones doctrinales.*

La selección de las voces responde fundamentalmente a la idea de que lo más peculiar del conocimiento filosófico se encuentra en la Metafísica (lo que no es Metafísica tiene un valor filosófico en tanto que la prepara, o *bien por seguirse de ella). En virtud de este enfoque, más de la mitad de las palabras que aquí se han seleccionado como voces* fundamentales *se refieren a temas de índole propiamente metafísica. (En el Índice del contenido de este libro se encontrará también una sección para las «voces anejas», donde se indica la localización correspondiente).*

Quizá pueda extrañar que cada voz no vaya acompañada de la bibliografía respectiva. Esta falta es sólo aparente. En realidad, cada una de las voces de este Léxico lleva sus elementos bibliográficos, mas no al final y como superpuestos o añadidos, sino dentro del tratamiento que de ellas se hace y en la ocasión sistemáticamente oportuna, puntualizando, cada vez que ello es conveniente (vale decir, en casi todos los casos), la ubicación completa de las citas y no sólo los títulos de las obras.

También pudiera extrañar el gran número de los términos dedicados a la última parte de la Metafísica, la que se ocupa de Dios. Sin embargo, la relativa abundancia de estos términos tiene su explicación en el rango objetivo de la teología natural. *Y aunque es cierto que la importancia de ésta no se debe a la cantidad, sino a la calidad de sus verdades, también hay que tener presente que para comprenderlas hace falta una detenida explicación, porque su sentido no se advierte con la necesaria claridad, y en la plenitud de su riqueza, cuando se las formula con muy pocas palabras.*

Temas tales como las pruebas de la existencia de Dios (examinadas aquí bajo las rúbricas «Motor inmóvil», «Causa eficiente incausada», «Ser Necesario por sí», «Máximo Ser» y «Ordenador Supremo») exigen para su debido tratamiento un espacio

muy superior al que se les concede en los Léxicos monográficamente adscritos a la Filosofía y en los que se estudian con mucha mayor holgura otros asuntos de menor relieve filosófico (por ejemplo, la doctrina del psicoanálisis, las figuras del silogismo, los reflejos condicionados, etc.). Todo lo cual resulta, hasta cierto punto, comprensible cuando los autores de esas obras son agnósticos en materia de teología natural; pero no se ve cómo entenderlo cuando no es ése el caso.

* * *

Los temas de la llamada «lógica formal» (tanto la aristotélica o más clásica, cuanto la contemporánea o más reciente) no entran en este Léxico por no ser decisivos para los fines que se persiguen en él. El lector puede encontrar noticias de ellos en los Diccionarios usuales. Por lo que atañe, en cambio, a la «lógica filosófica», se incluyen aquí las voces «Demostración», «Principios de la demostración», «Ciencia» y «Universales», imprescindibles para el adecuado tratamiento de los problemas de la Metafísica.

Dentro del repertorio de los términos de la «física filosófica» o «filosofía de la naturaleza» (en su parte más general), hay uno, el que se titula «Compenetración local (y multilocación)», cuyo estudio se justifica por la doble razón siguiente: a) *la necesidad de eliminar una serie de obstáculos que la imaginación opone al entendimiento y que precisamente en este asunto dejan ver con la máxima claridad su índole puramente imaginaria;* b) *la conveniencia, que en esta ocasión se hace patente, de distinguir con toda pulcritud entre lo que es primario y lo que es secundario en el ser peculiar de la extensión y, por ende, en la de todo lo corpóreo (justo en tanto que extenso). Y hay también otra voz que igualmente puede sorprender: la palabra «Continuo». El lector podrá comprobar, si su lectura es atenta, que lo que en este Léxico se dice a propósito de esta voz queda justificado por el hecho de que uno de los ataques más pretenciosos de Kant a la Metafísica (la segunda de las célebres antinomias de la razón pura) procede de una deficiente intelección de la índole divisible de la extensión continua.*

Los temas antropológicos (se sobreentiende, de antropología filosófica) se resumen en cuatro voces: «Entendimiento humano», «Voluntad humana», «Libertad» e «Inmortalidad del alma humana». En el examen de la primera de estas voces se analiza la diferencia entre el conocimiento sensorial y el conocimiento intelectivo, así como las relaciones entre ellos. Ambos puntos son esenciales para abordar, desde una base idónea, los grandes problemas metafísicos que requieren una noticia suficiente de los modos fundamentales de nuestra actividad cognoscitiva. Los pormenores de carácter fisiológico que la psicología empírica describe al ocuparse de la percepción sensorial carecen de trascendencia para los problemas metafísicos. De ahí que a aquellos lectores que se sientan interesados por los requisitos fisiológicos del conocimiento sensorial el autor de este Léxico se permita recomendarles que satisfagan su curiosidad consultando algún buen tratado de Fisiología humana (y,

desde luego, de Anatomía también), en vez de quedarse en lo que dicen acerca de esta materia los psicólogos que la tratan sin ser sus especialistas. Y una recomendación semejante cabe también hacer por lo que toca a las «enfermedades mentales». Lógicamente, son los médicos dedicados a esta clase de morbos quienes tienen la competencia necesaria para hablar con rigor de su etiología y su terapéutica.

Al asignar una de las voces fundamentales de este Léxico al estudio de la voluntad, *el autor es consciente de moverse fuera de la línea por la que discurre una gran parte de la psicología contemporánea. Son muchos, efectivamente, los psicólogos de esa línea que prefieren hablar de motivaciones o «intereses», y siempre en un lenguaje de tal cuño que la dimensión espiritual del ser humano no quede ni tan siquiera sugerida, frente a lo que acontece cuando se estudia la voluntad como un poder esencialmente distinto del «apetito sensible». Por ello mismo, este Léxico hablará expresamente de la voluntad, considerándola como una energía del espíritu. Y en lo que atañe a la inmortalidad del alma humana, la inclusión de esta voz se comprende perfectamente después de todo lo expuesto. (En el examen de este tema hay una parte que trata de la «unidad sustancial» del ser del hombre: una cuestión que también cabe estudiar por separado, pero que alcanza la integridad de su sentido cuando se la pone en conexión con el tema de la inmortalidad del alma humana).*

Finalmente, abundan en este Léxico los términos relativos a la Ética filosófica o *Filosofía moral, aunque siempre sobre la base de su respectivo encuadramiento en unas pocas ideas muy fundamentales y esenciales. Una de las normas mantenidas en el desarrollo de estos temas es la de subrayar que la Ética filosófica, aunque tiene evidentemente un cierto carácter práctico, no lo lleva, sin embargo, hasta el extremo que realmente se alcanza en la prudencia. En el estudio especial de esta virtud se hacen las aclaraciones oportunas, pero también se las alude en el examen de otros problemas éticos. Algunas cuestiones, como las tratadas en las voces «Familia», «Trabajo» y «Derecho de propiedad», podrían haber sido inscritas en otras más generales. Sin embargo, se ha preferido dedicarles las correspondientes voces propias para atender a la necesidad de sacar estos temas de la confusión y del desorden con que hoy se suele hablar de ellos.*

* * *

La intención divulgadora está presente en todas y cada una de las páginas de este libro. Pero el autor se sentiría muy satisfecho si alguien hiciese una versión más pedagógica de las mismas ideas que aquí se exponen. La experiencia de muchos años (más de cuarenta) dedicados a la enseñanza de la Filosofía le dan alguna autoridad para decir que los requisitos pedagógicos nunca son atendidos en toda la medida necesaria. Lo que en este Léxico se intenta es, así, marcar una pauta, señalar una orientación, y ello es razón bastante para ofrecerlo al público en su forma actual.

Los ejemplos aquí aducidos han sido objeto de ensayos y rectificaciones en la práctica docente del autor. Su más señalada utilidad estribaría en que incitasen a

cambiarlos por otros (la virtualidad de un buen ejemplo está en su fecundidad para sugerir otros ejemplos). En cualquier caso, la dificultad que la Filosofía lleva consigo no es tanta como se dice. Si a la Filosofía se le dedica una atención similar a la que hoy se concede, por ejemplo, a la ciencia fisicomatemática en la enseñanza del Bachillerato, los resultados compensan el esfuerzo en una medida equivalente, no inferior, y sirven a la vez como un estímulo para ulteriores profundizaciones.

De ahí la necesidad de filosofar «cuanto antes», sin aplazarlo hasta una madurez cuya adquisición será ilusoria si se empieza por reprimir esos primeros conatos filosóficos que ya surgen en el estudio de cualquier ciencia. La madurez precisa para ahondar en los conocimientos filosóficos no se logra por el sistema de provocar el aborto de los primeros interrogantes metafisicos. Y a esto debe añadirse que se ofrece una torpe y mezquina filosofía cuando, en vez de atender a esos interrogantes, o acallarlos, dando así la impresión de que lo serio y riguroso es lo tratado por las ciencias particulares.

«Amamos la belleza con sencillez y filosofamos sin temor.» Este fecundo lema, atribuido a Pericles (cf. Tucídides, Hist., *II, 40), contiene, en su última parte, un aviso muy útil para quienes enseñan la Filosofía en niveles más bajos, más dificiles, que los propios de la Universidad. También —o, mejor aún, especialmente— este Léxico se dirige a los profesores de Filosofía que actúan en esos niveles. Si lograra ayudarles, el autor habría conseguido uno de los propósitos que con más esperanza ha acariciado.*

VOCES FUNDAMENTALES

Accidente

La palabra «accidente» deriva de la voz latina *accidens,* participio de presente del verbo *accidere,* entre cuyos significados principales se encuentran el de «caer encima», o «recaer», y el de «sobrevenir». En el lenguaje común llega a tener el sentido de acontecimiento adverso o perjudicial, más o menos trascendente o importante; si es de escaso relieve, suele denominársele «incidente». Por su parte, el adjetivo «accidental» se aplica, por lo común, a lo que no tiene mayor importancia o trascendencia (ya en general, ya en relación, tan sólo, a un asunto determinado).

Dentro del lenguaje filosófico, la palabra «accidente» tiene dos acepciones: la lógica y la ontológica. En el sentido lógico, es accidente lo que puede darse en un sujeto sin convenirle de un modo necesario, por no ser su sustancia, ni un aspecto de ella, ni nada que de ella se derive. Tomado así, el accidente se opone a la «propiedad», por ser ésta una determinación que se deriva de la sustancia propia de su sujeto. Por ejemplo, la capacidad de reír es una propiedad del ser humano, mientras que todo acto de reír es, en cambio, un mero accidente en el sentido lógico de este término. Otra propiedad del ser humano es la capacidad de usar palabras dándoles un valor conceptual, mientras que cualquiera de los actos en los que esta capacidad entra en función es, por el contrario, un accidente.

En su acepción ontológica, es accidente lo que se contrapone a la sustancia, lo mismo si se deriva que si no se deriva de ella. Por tanto, la propiedad es también accidente en el sentido ontológico de esta expresión. Como un resumen de lo que se lleva dicho sobre la diferencia entre las dos acepciones, la lógica y la ontológica, de la palabra «accidente», puede servir este esquema:

ente { sustancia
accidente (ontológico)   { propiedad
accidente (lógico)

Aquí se va a hablar del accidente en su acepción ontológica, que, como puede

apreciarse en el esquema, es la más amplia por incluir también a la «propiedad».

* * *

En contraposición a la sustancia, el accidente debe definirse como «el ente que es de tal índole que no tiene la capacidad de ser en sí». Sin duda alguna, esta definición parece algo enrevesada, y hasta cabe pensar que se saldría ganando si se dijera, sin ningún rodeo, que el accidente es el «ente que no es en sí, sino en otro». Pero, al igual que sucede en el caso de la sustancia, también aquí es engañosa la economía de la definición (véase «Sustancia»). Cabe mostrarlo con alguna brevedad.

En efecto, el «no-poder-ser-en-sí» es en el accidente algo más que una situación o un mero estado. Lo que hace que algo sea accidente es la índole de lo que así se comporta, y no algún factor distinto de ella. Dicho con otros términos: lo que es accidente no lo es de tal modo que pudiera tal vez serlo en circunstancias distintas. Así, el tamaño de un cuerpo es accidente en cualquier circunstancia y ocasión, y no por algo extrínseco a la índole de lo que es el tamaño, sino en virtud de ella. Por tanto, en la definición del accidente no cabe ahorrarse la alusión a la índole o manera de ser por virtud de la cual, y en oposición a la sustancia, el accidente carece de la capacidad de ser en sí.

De ello resulta, a su vez, que también la carencia de la capacidad de ser en sí ha de estar incluida, de una manera explícita, en la definición del accidente, cosa que no sucede si tan sólo se dice de él que es el ente que no es en sí, sino en otro. Si se omite la referencia negativa a esa capacidad que se da, por el contrario, en la sustancia, cabe pensar que para ser accidente hace falta estar siendo en algún otro ser, lo cual constituye un añadido de carácter existencial, que no es lícito introducir en ninguna definición, ya que toda definición se refiere exclusivamente a la esencia de lo que en ella ha de quedar aclarado. El «estar siendo» en algún otro ser es algo que el accidente no lo debe a su propia índole, como tampoco debe a la suya la sustancia el estar siendo en sí. Todo estar siendo, ya en sí, ya en algún otro ente, es un efectivo acto de existencia y, con la sola excepción de Dios, ningún existir se debe a lo que un ente es. La distinción real entre la esencia y la existencia de todo ente finito hace imposible que cualquiera de ellos deba a su propia índole, a su manera de ser, su existir o estar siendo.

El sentido de todas estas puntualizaciones, correlativas a las que se hacen al definir la sustancia, estriba en la exactitud que se ha de buscar en la fijación del concepto ontológico del accidente. En su momento veremos que sin esta exactitud es imposible la idea de la «transustanciación», constitutiva de uno de los puntos capitales de la teología cristiana de la fe según el modo más elaborado y riguroso —al menos, hasta el presente — en que esa teología se ha hecho cargo del Misterio Eucarístico. Desde luego, este tema no es de la competencia de la filosofía, porque el saber pura y simplemente filosófico no tiene bastantes luces para dictaminar sobre un asunto que desborda los límites de la mera razón humana. Ello no obstante, la filosofía puede probar que la transustanciación no es imposible. Lo veremos en su momento.

* * *

Tal como ocurre en el caso de la sustancia, tampoco cabe dar del accidente una definición estricta y propia, sino sólo una descripción. Ello se debe a que el concepto mismo del accidente no se subordina a ningún otro que no sea el del ente. Entre ambos no se da ningún concepto con relación al cual el accidente se comporte como la especie respecto del género. La noción de sustancia no es un concepto intermedio entre el del ente y el del accidente, por la sencilla razón de que el accidente no es una especie o clase de sustancia. El accidente es un tipo de ente, y la sustancia otro, sin que ninguno de ambos pueda ser una de las especies en que el ente se dividiera como un género, porque el ente no es ningún género ni lo puede tampoco ser —véase «Ente (y propiedades del ente)»—. Y, como quiera que la definición estricta o propia es la que empieza señalando el género en el cual lo definido se inscribe, el concepto del accidente no es susceptible de esa definición, como tampoco lo es el concepto de la sustancia, por las mismas razones (véase «Sustancia»).

Nada de ello quiere decir, sin embargo, que el concepto del accidente, ni tampoco el de la sustancia, sean ininteligibles o tan vagos y oscuros que no quepa ejemplificarlos. Por lo demás, la descripción del accidente aquí propuesta no es la de algo enigmático, y hasta resulta más clara que no pocas nociones de la matemática y la física. Por una parte, la diferencia entre la capacidad de ser en sí y, por la otra, la privación o la falta de esta capacidad, se ejemplifican en casos bien comprensibles y sencillos. Antes se puso el ejemplo del tamaño de un cuerpo como accidente de éste. Veamos ahora otros ejemplos.

El acto de pensar en una piedra no es ninguna sustancia, sino un accidente, porque no tiene la capacidad de ser en sí. Ese acto ha de darse en un sujeto pensante. La piedra en la que piensa este sujeto no es la actividad de pensarla; y ese mismo sujeto puede también pensar que la ha pensado, es decir, puede recordar que ya la pensó en otra ocasión. El recuerdo que entonces se da en él no sería posible si el sujeto en cuestión no fuese, en sustancia, el mismo; pero el acto de recordar no es el mismo sujeto: si lo fuese, el sujeto mismo estaría en todo instante recordando que ya pensó en esa piedra (incluso la primera vez que la pensó). Ningún acto de pensamiento atribuible a un hombre, ni ninguna actividad de la memoria, son entidades capaces de ser en sí.

Tampoco tienen esa capacidad la inteligencia y la voluntad humanas, la figura de un árbol, ni la agilidad de una ardilla ni la lentitud de una tortuga, ni la dureza de un diamante, ni la ubicación de un cuerpo, etc. De ahí que nos resistamos a aceptar que esas «cosas» sean entes en el sentido más fuerte de esta palabra. De la salud, por ejemplo, diríamos que, en vez de un ente, es más bien algo que ciertos entes poseen y que pueden perder. Sin embargo, también es cierto que no cabe que la salud no sea nada. Pero, si es algo, es un ente, en el sentido de que posee alguna realidad —véase «Ente (y propiedades del ente)»—, aunque a esa realidad no le convenga la capacidad de ser en sí, sino tan sólo la de darse en otro ente que ya sea una sustancia y, más en concreto, un animal o, al menos, un vegetal.

* * *

El accidente y la sustancia coinciden en que ambos son entes, aunque cada uno a su modo y manera. La coincidencia entre ambos tipos de entes es una «analogía de proporcionalidad propia», la cual tiene en común con la «analogía de atribución» el estar jerarquizada de tal forma, que sólo en uno de los conceptos análogos se da de un modo completo lo que a éstos se les puede atribuir (véase «Analogía del ente»). El accidente se comporta con su ser como la sustancia con el suyo. Ambos poseen algun ser; pero como el que conviene al accidente no tiene la capacidad de ser en sí, el carácter de ente se da con más propiedad en la sustancia, y de ahí que tan sólo en relación a ésta pueda tener el accidente un cierto ser.

El ser propio del accidente es su aptitud para *inherir* en la sustancia. Mientras que ésta posee, justamente en razón de su propia índole, la capacidad de ser en sí, el accidente no tiene de suyo otra capacidad de ser que la inherencia, es decir, la capacidad de darse, de ser, *en* alguna sustancia. La inherencia se opone a la subsistencia, pero no se atribuye al accidente en un mero sentido topográfico, como el que tiene el «estar algo en» un lugar: por ejemplo, el estar el cuerpo *A* en el lugar *b.* Consideremos precisamente este ejemplo. El cuerpo *A* es en *b,* pero el «ser-en-*b*» no se da en *b,* sino en *A.* La ubicación no es el lugar en que está un cuerpo, sino el estar un cuerpo en un lugar. Por tanto, la ubicación de *A* en *b* no es ese *b,* en el cual *A* se encuentra, ni tampoco es el *A,* sino algo que en *A* se da, un accidente de éste, algo que en él inhiere, mientras que el mismo *A* no inhiere en *b.* El «ser-en», que caracteriza a lo inherente, debe entenderse de un modo similar al de la herida con relación a la carne en la que se da. La herida no está en la carne como un cuerpo está en otro. Su inherir es, desde luego, un «ser-en», pero no el meramente topográfico, porque la herida misma no es un cuerpo, ni nada a lo que convenga la capacidad de ser en sí.

El modo en que el accidente se comporta respecto de la sustancia es a la vez un recibir y un dar. El accidente recibe de la sustancia el mantenimiento en el ser, la sustentación. Por no poder ser en sí, el accidente no posee de suyo otra aptitud que la de ser mantenido o sustentado. Esta capacidad no se la da la sustancia. Lo que da la sustancia al accidente es la sustentación, el mantenimiento en el ser, y ello de tal manera que el accidente sigue estando privado de la capacidad de ser en sí. Por lo demás, en tanto que mantenido por alguna sustancia, también recibe de ella el accidente su propia individuación. Así, la estatura de Pedro y la de Juan no son, propiamente hablando, una misma estatura, ni siquiera en el caso de que ambas se identifiquen entre sí matemáticamente. Cada una de ellas es ontológicamente irreductible a la otra, porque los individuos Pedro y Juan son también, entre sí, ontológicamente irreductibles. Dicho de otra manera: la *de Pedro* no es la estatura *de Juan,* ni a la inversa, porque ni Pedro es Juan, ni Juan es Pedro. Dos estaturas iguales no son una única estatura. Tampoco es una única salud la de dos individuos que sean igualmente sanos. Cada uno de ellos tiene su propia salud, igual, en este caso, a la del otro, pero no idéntica individualmente a ella. En ningún caso puede convenir la identidad a dos o más individuos como el modo o la forma

en que éstos se comportan entre sí justamente en cuanto individuos, tanto si se consideran sus sustancias como si se atiende a sus accidentes. Estos son individuales por ser individuales las respectivas sustancias.

Ahora bien, aunque el accidente recibe de la sustancia la sustentación y, en virtud de ella, la individuación, también él confiere a su sujeto, a saber, una cierta índole o manera de ser que, claro está, no puede consistir en lo que ya de suyo es la sustancia. Lo que a esta le confiere el accidente no puede ser nada más que una índole *secundaria,* en el sentido de que presupone la que ya la sustancia tiene en cada caso. En ese mismo sentido la determinación que la sustancia recibe del accidente es *adjetiva,* y lo es incluso en el caso de que se dé en la sustancia como una «propiedad» inseparable de ella. Así, aunque tanto la capacidad de usar vocablos, dándoles un valor conceptual, como también la capacidad de reír, son determinaciones permanentes, inseparables de la índole sustancial de todo hombre, ninguna de esas capacidades constituye, sin embargo, la sustancia de ningún individuo humano, sino sólo una propiedad de esa sustancia. La afirmación de que el hombre es un cierto ente que, por virtud de su esencia, está dotado de esa doble capacidad es, ciertamente, una afirmación verdadera, pero no constituye la definición del ser humano porque no expresa su índole sustancial, la cual, en cambio, queda formulada si se dice que el hombre es un animal racional y que los únicos animales racionales son justamente los hombres. Por ello mismo, la afirmación de que el hombre consiste en un ente dotado de la doble capacidad a la que nos venimos refiriendo es una afirmación falsa si lo que con ella se pretende decir es que esa doble capacidad constituye la índole primordial, la sustancia misma, del hombre.

La determinación que el accidente confiere a la sustancia es, por tanto, secundaria o adjetiva en la acepción de que no puede constituir, en modo alguno, la índole primordial de la sustancia en ninguno de los diversos casos de ésta. Lo que con ello se quiere dar a entender no se reduce a lo que se expresaría si se dijera que la capacidad de ser en sí la posee la sustancia con anterioridad a cualquier determinación que le pueda venir de un accidente. Esto es cosa tan clara —por lo menos, después de haber definido el accidente— que no hace ninguna falta insistir sobre ello. Pero, en cambio, es oportuno reparar, de una manera explícita, en que la índole *propia* de cada sustancia, aquello que la distingue de las sustancias restantes, no puede estar constituido, en modo alguno, por el ser *propio* de ningún accidente que en ella resulte viable. Así, la agilidad de un ser humano es ya *sustancialmente* diferente de la que pueda darse en cualquier otro ser capaz de agilidad, pero no por ser ella misma una sustancia —ciertamente, no puede serlo en ningún caso—, ni por determinar radicalmente al hombre que la posee —ello es contradictorio con la índole de cualquier accidente—, sino, al contrario, por ser la agilidad que tiene un ente cuya sustancia es humana. Y la agudeza visual de un hombre es ya *sustancialmente* diferente de la que, por ejemplo, pueda darse en algún animal irracional, por ser la agudeza visual de un ente cuya *sustancia* es humana, y no por ser más o menos intensa que la agudeza visual que pueda darse en otro ente de distinta sustancia. La igualdad matemática de la intensidad de ambas agudezas visuales, además de que no sería la identidad individual o numérica de uno y el mismo accidente en una misma sustancia,

tampoco podría ser la identidad específica de dos accidentes que sólo se distinguieran por virtud de la individualidad de cada uno.

La índole propia de cada sustancia determina de un modo sustancial a todos los accidentes que son posibles en ella, y éstos, a su vez, determinan a aquélla de un modo secundario o adjetivo. Pero con esto no se niega la importancia de todo cuanto los accidentes pueden dar. Lo único que se excluye es que los accidentes pueden dar a sus respectivas sustancias la índole primordial que éstas poseen. La salud, por ejemplo, no confiere a ningún individuo humano la índole primordialmente necesaria para poder ser un hombre, puesto que aquello en lo que ante todo cada hombre consiste no depende de la salud, a pesar de lo cual es indudable la importancia de ésta en la vida de todo hombre. Lo mismo que la salud natural o biológica, también la gracia sobrenatural es, ontológicamente hablando, un *accidente,* sin que sea, sin embargo, una determinación «accidental» desde el punto de vista de su trascendencia o importancia.

Todo accidente es secundario o adjetivo en tanto que presupone la sustancia. Ni la salud natural ni la gracia sobrenatural tienen la aptitud de ser en sí como tampoco tienen esta aptitud el tamaño y la figura de los cuerpos. No son sustancias, no poseen la capacidad de subsistir y, por tanto, en este sentido y sólo en él son determinaciones adjetivas, pero sin que ello signifique que prácticamente sea lo mismo el tenerlas que el no tenerlas. La posesión de estas determinaciones incrementa el ser de su sujeto, porque éste no se reduce a su sustancia. Ningún ente limitado tiene sólo su índole primordial, sino ésta y las determinaciones que en cada caso le confieren los accidentes. Ni tampoco esas determinaciones son todas ellas igualmente valiosas para el ser del sujeto en que se dan. La salud natural es más valiosa para el hombre que su estatura o que el color de su piel, pero, en cambio, la perfección que la salud natural confiere a un hombre es inferior a la perfección que hay en él por virtud de la gracia sobrenatural.

* * *

Se da el nombre de *compuesto accidental* a cada uno de los individuos en tanto que ninguno se reduce a su propia sustancia, que tiene también unos determinados accidentes. El ser de cada individuo es, en *concreto,* lo que su sustancia es y lo que en cada caso sus accidentes son. La expresión «compuesto accidental» se contrapone a la de «compuesto sustancial». El sentido de la diferencia entre ambos compuestos se hace patente en la teoría hilemórfica. Esta teoría pone de manifiesto —véase «Hilemorfismo»— que cada ente corpóreo es una sustancia compuesta por la materia prima y una cierta forma sustancial. En tanto que susceptible de las más diversas formas por ser lo que todo cuerpo tiene en común con los otros, la materia prima se encuentra determinada en cada caso por la forma sustancial correspondiente, es decir, por lo que primordialmente distingue a una sustancia corpórea de cualquier otra sustancia que sea cuerpo también. De este modo, el compuesto de la materia y la respectiva forma sustancial no es el constituido por una cierta sustancia y un accidente o varios, sino que no es más que una sustancia en la que la forma sustancial cumple una función

irreductible a la de todo accidente. La forma sustancial y el accidente coinciden en darse ambos en un cierto sujeto de inhesión; pero el de la forma sustancial lo es la materia prima, mientras que el accidente inhiere en una sustancia. Y así como la forma sustancial le da a la materia prima la determinación más radical que en cada cuerpo esta materia tiene, el accidente le da, en cambio, a la sustancia un ser adjetivo o secundario.

Dentro del compuesto accidental, cada accidente posee su propia esencia y su propia existencia, las cuales son realmente diferentes de las propias de la sustancia. A distintas esencias reales corresponden distintas existencias, y la esencia de la sustancia es una realidad irreductible a la esencia del accidente. Mas no por ello deja de ser realmente un individuo lo compuesto por estas diversas entidades. Para que no fuese un individuo, habrían de darse en él varias sustancias, no una sustancia única, y una pluralidad de accidentes con un mismo sujeto de inhesión. Varias sustancias juntas no forman un compuesto accidental del mismo tipo que el constituido por una sola sustancia y todos sus accidentes. Lo que unifica a los diversos accidentes de una y la misma sustancia es esa misma sustancia en la que todos inhieren. Por el contrario, el conjunto constituido por diversas sustancias no tiene un sujeto de inhesión común a todas ellas.

Uno y el mismo accidente no puede dejar de darse en una cierta sustancia para inherir en otra. *Accidens non migrat de subiecto in subiectum:* el accidente no emigra desde un sujeto (de inhesión) a otro. Ese «trasplante» es absolutamente imposible, porque el accidente se individúa por la sustancia, según antes quedó explicado. Puede ocurrir que una sustancia cause en otra un accidente específicamente idéntico a alguno que ella posee; pero la identidad específica no es la individual.

La unidad de los accidentes de una y la misma sustancia tiene por fundamento la unidad del sujeto en que aquéllos inhieren. Pero esto no impide que un determinado accidente, la extensión, se comporte como un cierto «medio receptivo» de otras determinaciones secundarias, o sea, de otros accidentes. La extensión, sin embargo, no es, rigurosamente hablando, una sustancia, sino un accidente nada más. Y, por otra parte, si la extensión fuese lo único que caracteriza al ser corpóreo y lo único que en él hay, sólo podría existir un único y mismo cuerpo. Lo que da unidad a una extensión, y la distingue de otra, es la común referencia de sus distintas partes a una y la misma sustancia, y ello sólo es posible si la extensión consiste en un accidente. La continuidad es la unidad de una extensión que afecta a una sustancia corpórea, y lo extenso no es la extensión, sino esa misma sustancia.

* * *

Entre los dogmas de la Revelación cristiana hay uno, el del Misterio Eucarístico, en cuyo examen por la teología de la fe se ha recurrido a la noción del accidente. El Misterio Eucarístico se cifra en la presencia real de Cristo en el pan y el vino consagrados. Se trata, ciertamente, de un misterio, no de su explicación a escala humana. Pero no cabe creer lo absurdo o contradictorio. Lo que se cree al admitir el Misterio Eucarístico es algo que rebasa o que desborda nuestra capacidad natural de comprender, pero que no

constituye, en modo alguno, una contradicción. Las contradicciones no desbordan nuestra capacidad natural de comprender, puesto que comprendemos cabalmente, sin el menor residuo, que no son nada más que puras contradicciones.

Con el fin de mostrar que el Misterio Eucarístico no implica ningún absurdo, la teología de la fe ha utilizado, entre otros, el concepto de la *transustanciación*, que presupone, lógicamente, el de sustancia y la distinción real de ésta respecto del accidente. También se hablado de «transfinalización» y de «transignificación», en el sentido de que el pan y el vino consagrados no sirven ya al mismo fin, ni poseen la misma significación, que en el uso ordinario de ellos. En realidad, esto no se opone de suyo a que la sustancia del pan y la del vino se transformen en la sustancia de Cristo, que es lo que efectivamente se sostiene en la tesis de la transustanciación; pero ha de ser compatible con la presencia real, no meramente simbólica, de Cristo en el pan y el vino consagrados. De lo contrario, la tesis de la transfinalización y la transignificación se opone a lo esencial del Misterio Eucarístico y no sólo a la tesis de la transustanciación, mientras que ésta, en cambio, lo respeta, constituyendo un modo de explicar, no ese mismo Misterio, sino la no-imposibilidad de lo que al creerlo se admite.

Lo que se llama la transustanciación consiste, en este caso y como ya se ha indicado, en la conversión de la sustancia del pan y la del vino en sustancia de Cristo (respectivamente, en su Carne y su Sangre). Es, por tanto, una transformación sustancial, no accidental, y ello hasta el punto de que los accidentes del pan y Ios accidentes del vino siguen dándose, permanecen, sin tener como sujeto de inhesión a ninguna de esas sustancias, ni tampoco a la de Cristo en cuanto hombre, ni a ninguna sustancia de otra clase. Lo percibido en la captación sensorial de las llamadas «especies eucarísticas» no es, sin embargo, objeto de ninguna ilusión, sino algo real, y algo que realmente es accidente, pero no sustentado por ningún sujeto de inhesión. ¿Cómo es ello posible? ¿No hace falta que la realidad del accidente se dé en un cierto sustrato que también sea real?

El accidente no se sustenta a sí mismo, porque *de suyo* carece de la capacidad de subsistir. Por tanto, el modo en que le compete la existencia consiste en ser sustentado por algun otro ente. Ese ente que lo mantiene en la existencia ha de ser, en definitiva, una sustancia, pero no necesariamente un sustrato o sujeto de inhesión. El comportarse como sujeto de inhesión no es nada esencial en la sustancia, y de ahí que la definición de ésta no lo incluya (véase «Sustancia»). Ni esa forma de comportarse es tampoco el único modo de mantener a un ente en la existencia. Dios mantiene en la existencia a todo ente limitado o finito (véase «Concurso») y, sin embargo, no es el sujeto de inhesión de ninguno de ellos, ya que no cabe que Dios esté determinado por ninguna otra realidad. Por tanto, Dios puede mantener en la existencia a los accidentes del pan y a los del vino, sin comportarse como un sujeto de inhesión ni tener que valerse de ningún sujeto de esta índole. Lo que Dios puede hacer por la mediación de otros entes, que dependen de Él (en el caso de que se trata, esos entes son las sustancias de las especies eucarísticas antes de que éstas queden consagradas), puede hacerlo por sí mismo. En consecuencia, no es ningún imposible que los accidentes en cuestión existan sin inherir en ninguna clase de

sustrato.

Para entender con exactitud este argumento es imprescindible hacerse cargo de que los accidentes en cuestión siguen siendo incapaces de ser en sí. Lo que se llama la transustanciación no consiste en que esos mismos accidentes pasen a ser sustancias. Lo mismo el ser sustancia que el no serla son algo que no depende del hecho de *estar existiendo sin* sustrato o *con* él. La efectiva existencia (sin inhesión en ningún tipo de sustrato) de los accidentes de las especies eucarísticas no les conviene a éstos en virtud de su propia índole, sino sólo en virtud de la Omnipotencia de Dios. Por sí solos, no serían capaces de existir nada más que como inherentes en alguna sustancia. Más aún: el modo natural de su existencia es el de esa inherencia. El estar existiendo independientemente de toda sustancia-sustrato no es en ellos lo natural, sino tan solo una situación «preternatural»: algo que no es lo que «les va» o conviene en virtud, simplemente, de su propia naturaleza, pero que alcanzan, no obstante, en virtud del Poder de Dios.

Acto y potencia

Las palabras «acto» y «potencia» pertenecen no sólo a la terminología filosófica, sino también a la de otros muchos saberes, e incluso al lenguaje cotidiano; pero es en filosofía donde se las emplea con más frecuencia y en su más amplio sentido.

En el lenguaje ordinario, «acto» equivale, casi siempre, a «acción» y «potencia» quiere decir, en la mayor parte de los casos, «poder o capacidad para realizar una acción». Así, por ejemplo, si alguien dice que ha realizado un acto de trabajo, entendemos que afirma haber cumplido una determinada acción de trabajar; y si nos asegura que dispone de la potencia precisa para esta o aquella acción, entendemos que se atribuye el poder o la capacidad indispensable para llevarla a cabo.

Pero supongamos ahora que alguien dice que un trozo de madera sin tallar es en potencia, no en acto, una escultura. Evidentemente, las palabras «acto» y «potencia» tienen aquí otro sentido. Y, sin embargo, bastará una somera reflexión para entender esta frase, incluso sin conocer la terminología filosófica. En efecto, sabemos que hay esculturas de madera, es decir, que algunos trozos de madera, no todos, son esculturas, y que ello se debe a que algún escultor los ha tallado, dándoles una forma que por sí mismos no tienen; pero también sabemos que, antes de llegar a poseer esa forma, tenían la capacidad de recibirla, de suerte que, aunque aún no eran esculturas, ya eran capaces de llegar a serlas mediante la acción del escultor. Pues bien, esta breve y sencilla reflexión es todo lo que hace falta para comprender lo que se dice al afirmar que un trozo de madera aún no tallado es en potencia, no en acto, una escultura.

La palabra «potencia» sigue significando en este caso una capacidad: la que un trozo de madera aún no tallado tiene para ser una escultura; pero esta capacidad es solamente pasiva. Así, pues, el sentido completo de la frase que nos ocupa se establece al decir que un trozo de madera sin tallar es *en potencia pasiva* una escultura. Tal potencia pasiva es, según hemos dicho, algo que ya tiene esa madera previamente a la acción del escultor; pero, en cambio, es imprescindible que éste actúe para que ese trozo de madera llegue a ser una escultura en acto y no sólo en potencia. Ahora bien, ser escultura en acto y no sólo en potencia es lo mismo que estar ya siendo escultura. Por consiguiente, aquí la palabra «acto» no significa acción, sino el «estar siendo algo» (en vez de limitarse a

poder serlo) y también «lo que algo está siendo», precisamente en tanto que ya lo es y no como posibilidad todavía no alcanzada.

Hagamos ahora unas preguntas para ver si hemos comprendido bien estas ideas. Por ejemplo, un trozo de madera sin tallar ¿es solamente una escultura en potencia, o es también algo en acto? Y, a su vez, la actividad de esculpir ¿es acto exclusivamente en el sentido de que constituye una acción, o lo es además en algún otro sentido?

La respuesta adecuada a la primera pregunta consiste en la afirmación de que un trozo de madera sin tallar, aunque aún no es en acto una escultura, es, sin embargo, en acto lo que toda madera está ya siendo sin necesidad de que la tallen. El escultor no hace que una determinada cosa sea madera, ni que deje de serla. Contando con que esa cosa es ya madera, la convierte en una escultura (sin que por ello la «desmaderice»). Por lo tanto, lo que realmente hace el escultor es que llegue a ser en acto una escultura lo que antes de que él actúe es, en acto, sólo madera.

Pasemos a examinar la segunda cuestión. Esculpir un trozo de madera (o de cualquier otro material) es algo que el escultor no realiza si se limita a pensarlo. Mientras el escultor lo piensa y no lo ejecuta, el esculpir es un acto que todavía está en potencia. Sólo cuando el escultor esté esculpiendo será su actividad un acto en acto. Por consiguiente, la respuesta que debe darse a la segunda pregunta consiste en la afirmación de que la actividad misma de esculpir además de ser un acto en el sentido de que constituye una acción, es también un acto en el sentido de ser algo existente, cuando el escultor lo pone en práctica (y únicamente entonces).

Ahora bien, en todo lo que hemos visto las nociones de acto y de potencia se hallan en relación con algún cambio. Así, un trozo de madera sin tallar no es en acto lo que se denomina una escultura, mientras el escultor no lo transforme. Por otra parte, la potencia pasiva de ese mismo trozo de madera para ser en acto una escultura es una capacidad de cambio o transformación (aunque sin dejar de ser madera). Y la potencia operativa de esculpir es la capacidad, existente en el escultor, de convertir o transformar en escultura a una cosa que puede serla, pero aún no la es.

Claro que el acto de estar ya siendo madera no presupone en la madera misma ningún cambio. Pero esto no excluye que a su vez ese acto haya venido de la transformación de alguna cosa que, no siendo madera, tenía, no obstante, la potencia pasiva necesaria para llegar a serla. Pues bien, a la vista de todo ello nos podemos hacer una tercera pregunta: ¿es necesario que todo acto provenga de alguna transformación, o cabe algún tipo de acto que no resulte del hecho de que una cosa ha cambiado?

Para entender el sentido de esta pregunta, empecemos por recordar que, en su más amplia acepción, la palabra «acto» significa el «estar siendo algo» y «lo que algo está siendo» (así, lo que una escultura es, no es acto de una madera mientras ésta no esté siendo una escultura). Por consiguiente, la pregunta que hace un momento nos hicimos —la de si es necesario que todo acto provenga de alguna transformación— se reduce, en definitiva, a la pregunta de si es necesario que todo «estar siendo algo» exija el «no haberlo sido». Fácilmente se observa que para ello resultaría imprescindible que «ser» fuese equivalente a «haber llegado a ser». Pero esto, a su vez, exigiría que se diese el

absurdo de que lo que deja de ser continúe siendo, puesto que el haber llegado a ser no se puede extinguir, y, por otra parte, si el ser y el haber llegado a ser fuesen equivalentes, el no-ser sería también equivalente al no-haber llegado a ser, lo cual es incompatible con el hecho de que ahora no son algunas cosas que anteriormente fueron.

Pero si «ser» y «haber llegado a ser» no son sinónimos, tampoco es indispensable que todo acto presuponga un cambio. En consecuencia, cabe un tipo de acto que no consiste ni en estar siendo algo después de no haberlo sido, ni en lo que algo está siendo después de que no lo fue. Este tipo de acto es designado en la terminología filosófica con la expresión «acto puro». Y se le llama así porque no implica potencia pasiva alguna, ya que, al no resultar de ningún cambio, no es algo en lo que otro ser pudiera convertirse o transformarse. Si el estar siendo una escultura de madera presupone que en la madera ya existía, previamente a que se tallase, la potencia pasiva de ser efectivamente una escultura, ello se debe a que esa misma escultura es una madera transformada; pero un acto que no resulte de ninguna transformación no es ningún ser transformado, ni puede, por consiguiente, suponer la potencia pasiva que para ello haría falta.

Y no sólo no cabe que el acto puro suponga una potencia pasiva, sino que también es imposible que se componga con ella. Esto se debe a que la potencia pasiva necesaria para que algo cambie no deja de seguir dándose en lo que resulta del cambio. La madera transformada en escultura sigue siendo madera y, por lo mismo, continúa teniendo la potencia pasiva que respecto del acto de ser escultura poseía cuando aún no la habían tallado, aunque ahora, claro es, no la posee como potencia sin actualizar, sino como potencia actualizada. Tener una potencia actualizada no es haberla perdido, sino dejar de tenerla desprovista del acto correspondiente. Así, pues, en la escultura de madera, el acto de estar siendo una escultura se compone, o va unido, con la potencia pasiva que respecto de él tenía ya la madera antes de ser tallada. Pero la unión o composición de ese acto y esa potencia pasiva sólo tiene lugar si ha sido transformada la madera. Y, en general, toda unión o composición de un acto y una potencia pasiva presupone algún cambio en el ser en el que esta potencia estaba dándose sin que se diese el acto respectivo, ya que la situación de estar teniendo a la vez una potencia pasiva y el acto correspondiente es, sin duda, distinta de la de estar teniendo esa potencia sin tener ese acto. Pero hemos visto que el acto puro no resulta de ninguna transformación. Por consiguiente, no cabe que el acto puro se componga con potencia pasiva alguna. Es un puro acto en el sentido más absoluto y estricto.

¿Pero existe ese tipo de acto? La contestación a esta pregunta es cosa que se realiza, con todo detenimiento, en la Teología Natural, dado que, como en ella puede verse, el acto puro es Dios mismo. Sin embargo, aquí cabe hacer un breve esquema de la demostración de la existencia de ese tipo de acto que no supone potencia pasiva alguna ni se compone de ella. Veámoslo en lo que sigue.

Todo acto que presupone una potencia pasiva es algo que no puede hallarse en ningún ser que no tenga también esta potencia. Pero para que un ser tenga ese acto no basta que esté provisto de esa potencia pasiva, ya que ningún acto se reduce a la mera capacidad de poseerlo. En consecuencia, para que un ser dotado de esta capacidad tenga también el

acto correspondiente, es necesario que una cierta potencia operativa haga que este acto surja en él. Pero una potencia operativa no hace surgir ese acto si ella misma no está en actividad, es decir si se limita a estar siendo, sin ejercer su propia operación. Mientras se encuentre así, esta potencia operativa está, a su vez, en potencia pasiva de actuar, porque, aunque tiene la capacidad, no tiene aún el acto de ejercerla. Ahora bien, una potencia operativa que está en potencia pasiva respecto de su actuación se halla en el mismo caso en el que se encuentra, en general, todo lo que posee una cierta capacidad sin tener todavía el acto correspondiente. Para ejercer su propia actividad necesita, por consiguiente, que otra potencia operativa haga que actúe; y si a su vez esta otra potencia operativa se encuentra en el mismo caso, hará falta también una tercera y, si de nuevo la situación se repite, una cuarta, y así sucesivamente, constituyéndose de esta forma una cadena con todos los eslabones necesarios por la misma razón, pero de tal manera que ninguno de ellos, ni el conjunto, ejerce su actividad si no existe, en resolución, una potencia operativa que no esté, en modo alguno, en potencia pasiva. Mas una potencia activa de esta clase, o sea, sin ninguna mezcla de potencia pasiva, es algo que no proviene de ninguna transformación y que no se limita a poder ser, sino que es, ya que actúa. Es, en suma, acto puro. Y como esa potencia operativa es necesaria para todos los actos que suponen una potencia pasiva, y estos actos existen, hay que inferir que existe necesariamente el acto puro.

Cabe también preguntarse si no existe, a su vez, la *potencia pasiva pura.* Según la teoría hilemórfica, todo ser material consta de algo común a todos ellos —«la materia prima»— y de algo que cada especie de estos seres tiene como propio o distintivo —la respectiva «forma sustancial»—. Así, pues, en cada especie de estos seres lo que se llama la materia prima es algo que se compone con la forma sustancial correspondiente, distinta en cada uno de los casos. Pero ello sería imposible si la materia prima, que se da en todos los seres materiales, no tuviese capacidad para las formas sustanciales más diversas; y a su vez no tendría esta capacidad si fuese algo que necesariamente poseyera una de estas formas sustanciales, puesto que en tal caso sería algo que sólo podría tener esa misma forma sustancial y no otra distinta. Por consiguiente, la materia prima no puede tener de suyo ningún acto que le haga estar siendo de una especie determinada entre todas las de los seres materiales; y, si no puede tener de suyo ningún acto que le confiera esa especificación, entonces es, respecto de todas ellas, una potencia pasiva (o capacidad) de recibirlos, sino también potencia pasiva *pura* es decir, mera capacidad, sin ningún acto, de recibir cualquiera de esos actos (aunque en cada caso sólo uno).

De ello resulta que la potencia pasiva pura es algo real en todos los seres materiales; algo que realmente hay en todos ellos, sin que sea en sí misma ningún acto, pero siempre compuesta con alguno (distinto según la especie a la cual pertenezca el ser material de que se trate). La potencia pasiva pura no es, pues, un ente completo, y por lo mismo tampoco cabe que sea una parte capaz de convertirse en un todo (según ocurre cuando se divide en unos trozos algún ser material), pues para ello tendría que poder existir sin ningún acto, y ya hemos visto que siempre se compone con alguno. Esto no quiere decir que no sea separable del acto con el cual se encuentra unida, sino que siempre es en

unidad con algún acto; ante todo, con el que se comporta como acto primero en el ser en el que se encuentra, es decir, con aquello por lo que de un modo primordial se especifica ese ser.

No es, por tanto, potencia pasiva pura la que no se compone de una manera inmediata con el acto primero del ente de que se trate. Así, la capacidad que la madera tiene para que de ella haga el escultor una obra de arte es, como ya hemos visto, una potencia pasiva, pero no, sin embargo, potencia pasiva pura, pues aquello con lo que inmediatamente se compone es algo que ya es madera y no lo que le hace serla. Y, por el contrario, la potencia pasiva que la madera tiene para llegar a ser ceniza y humo es potencia pasiva pura, porque aquello con lo que se compone es lo que le hace ser madera y no lo que ya la es. (Lo que ya la es no es lo que se compone *con* lo que le hace serla, si bien se compone *de* ello y *de* la potencia pasiva pura necesaria en todo ser material).

Analogía del ente

Para que algo pueda atribuirse a varios entes es menester que tenga una cierta *unidad* y que admita alguna *variedad.* Ha de ser uno para poder, a su modo, unificar a esos seres, y ha de admitir alguna variedad para adaptarse a la que se da en ellos sin convertirlos en un solo ser. Así, el atributo «hombre», que conviene a muy diversos individuos (por ejemplo, Sócrates, Tamerlán, Cuauhtémoc, Juan de la Cruz, Napoleón, etc.), los unifica a su modo, sin hacer de ellos, sin embargo, un único o solo hombre.

De aquí se infiere que el atributo «ente», por convenir a todas las realidades —véase «Ente (y propiedades del ente)»—, ha de tener la máxima variedad de aplicación que pueda darse para un mismo concepto. Ha de ser, en suma, el más flexible de todos los atributos. Ahora bien, para ello, a su vez, es necesario que los demás se comporten como flexiones suyas. Dicho de otra manera: el concepto que tenga la máxima variedad de aplicación ha de ser atributo de todos los otros atributos. Mas como quiera que no puede haber ningún concepto superior al del ente, el caso en que éste se encuentra es, sin duda, anormal, si por normal se entiende lo que ocurre en la mayoría de los casos (en la presente ocasión, una mayoría tan abundante que frente a ella se presenta solo el concepto del ente).

Ningún concepto subordinado al del ente incluye en acto las diferencias que admite. Por ejemplo, las diferencias de capaz o, respectivamente, incapaz, de hacer raciocinios, no entran en el concepto de animal: no están dadas en él. Para ser animal no es necesario el ser también capaz de raciocinio, como tampoco es necesario estar privado de esa capacidad. Ninguna de estas diferencias forma parte del concepto del animal. Lo mismo ocurre, por poner otro ejemplo, con la noción o el concepto de viviente, respecto de las diferencias que consisten en la capacidad de conocer y en la falta de ella. Y por más que subamos en la escala de los conceptos subordinados o inferiores al del ente, la situación que encontramos sigue siendo la misma. Incluso los géneros supremos, los que sólo se subordinan al concepto del ente —véase «Categorías (o predicamentos)»—, son atributos de los que tampoco forman parte las diferencias que admiten. De ahí que no sea posible atribuirlos a ninguna de todas estas diferencias (así, de la capacidad de raciocinio no se dice que sea una sustancia, ni tampoco ésta se atribuye a la capacidad de

conocer, etc.).

Por el contrario, el atributo «ente» es aplicable a todas las diferencias entre unos seres y otros. Cada una de ellas es, a su modo, un ente, algo real. Negarlo equivaldría a mantener que no hay diferencias reales entre unos entes y otros, o sea, que en realidad no hay más que un ente y que no puede haber varios (ni siquiera, tan sólo, una pareja). Por tanto, la posibilidad de varios entes exige que el atributo ente sea aplicable a las diferencias entre ellos. ¿De qué manera? No, desde luego, en el modo de que, además y como algo que estuviese fuera de esos entes, existiesen también sus diferencias, ya que, en tal caso, éstas habrían de ser, por su parte, otros entes, los cuales, en tanto que distintos entre sí, supondrían otras diferencias, que también serían otros entes, y lo mismo una vez y otra, en una reiteración inagotable, como en «el cuento de nunca acabar». De ese modo, la distinción entre los entes estaría siempre aplazada, por encontrarse desplazada de ellos mismos, y habría de darse la contradicción de que un determinado número de entes fuese y no fuese ese número, ya que habría que añadirle el de las diferencias entre ellos, las cuales constituirían, en esa hipótesis, unos entes cabales o completos y no determinaciones de los que, respectivamente, las poseen.

Sólo cabe, pues, una manera de que las diferencias sean reales y, en este sentido, entes, a saber: su inclusión en los mismos entes que las tienen, de forma que no sean otros entes, completos y exteriores a los dados, sino lo que hace que cada uno de éstos sea distinto, otro que los demás. Pero entonces es claro que no cabe que primero los entes sean y luego sean diferentes. En cada uno de ellos, ser es ser-distinto de los otros, aunque todos coinciden en que son. Mas también esta coincidencia es radical, pues tampoco cabe que los entes sean primordialmente diferentes y, después de ello, sean. Ni su respectivo ser-distintos se sobreañade a su ser, ni tampoco su ser se sobreañade a su respectivo ser-distintos. *Son* y *son diferentes* de una manera conjunta, indivisible, radicalmente unitaria, y ello porque ninguno se reduce a lo que tiene en común con los demás, ni a lo que de propio se da en él como algo que es suyo de una manera exclusiva. Mas entonces, ¿cómo puede mantenerse la unidad requerida por cada ente, si lo común y lo propio se dan a la vez en él?

Lo común a todos los entes y lo propio de cada uno son distintos como conceptos, pero no se oponen entre sí; antes, por el contrario, se componen, en calidad, asimismo, de conceptos, no en el modo en que dos cosas, ya de suyo completas, pueden constituir una cierta composición. Lo común y lo propio son, en cada uno de los entes, algo en sí o por sí solo. Ambos se exigen de una manera recíproca, porque ninguno de ellos es un ente completo. Así cabe advertirlo al observar que ningún ente completo puede tener como propio, en el más riguroso sentido de esta expresión, a ningún otro ente que sea completo también. La pluma con la que escribo no me es propia en la radical acepción en la que en cambio me es propia mi personal forma de ser o idiosincrasia. De lo cual, a su vez, resulta que lo común a los diversos entes no puede tampoco ser una entidad completa en ninguno de ellos, puesto que cada uno ha de tener alguna que sea suya en el sentido más estricto, en cuanto exclusiva de él.

* * *

Las ideas expuestas hasta aquí se resumen, en lo esencial, con la fórmula de Aristóteles: *es imposible que el ente sea un género (Met.,* III, 3, 998 b 22). Para que el concepto del ente fuese un género sería preciso que las diferencias entre las especies de los entes no fuesen también entes a su modo. Pero en el caso del ente no se puede cumplir esta condición, porque no cabe que las diferencias entre las especies de los entes no posean ninguna realidad; vale decir, no sean entes en modo alguno. Si no lo fueran, esas diversas especies no se distinguirían realmente unas de otras y, en consecuencia, sólo habría, en realidad, una especie de entes; pero en tal caso el concepto del ente no podría tampoco ser un género, ya que no cabe ninguno para el que no se den, al menos, dos especies.

Tampoco dentro de una misma especie pueden ser irreales —es decir, no ser entes en modo alguno— las diferencias entre sus individuos, ya que no cabe que éstos se distingan unos de otros si no hay en ellos nada real que los distinga. Por consiguiente, todo tipo de diferencias —no sólo las específicas, sino también las individuales— tienen alguna entidad o, lo que es lo mismo, son de algún modo entes. En resumen: no hay nada que quede fuera del concepto del ente, salvo la pura nada, que no es ente ninguno. Y si nada está realmente fuera de este mismo concepto, nada real puede tampoco añadírsele.

Ahora bien, ¿no se opone esto último a la posibilidad de que haya entes que en realidad sean distintos? Por ejemplo, ¿no es cierto que en cada hombre la índole de lo humano complementa a la índole de ente, añadiéndole, por ello mismo, alguna nota? Ante esta pregunta se impone, en primer lugar, la necesidad de admitir que el concepto del hombre y el concepto del ente son distintos, pero no de tal modo que el concepto del hombre no sea el concepto de un ente, ni tampoco de que alguna nota de aquél no tenga entidad ninguna. Lo que distingue entre sí a estos dos conceptos no es nada que esté excluido del concepto del ente. Para dar un segundo paso, habrá que determinar si el concepto del hombre está incluido tan sólo en la «extensión» del concepto del ente o también en su «comprehensión».

Según un conocido lema lógico, mientras mayor es la extensión de un concepto, menor es su comprehensión, y a la inversa. Este lema es, sin duda, «lógico», pero sólo en un sentido limitado: el de la lógica propia de los conceptos que son limitados a su vez. En rigor, su expresión exacta es la siguiente: de dos conceptos, ambos limitados, el que tiene más extensión tiene, en cambio, menos comprehensión, y a la inversa. Formulado de esta manera, el lema no es aplicable cuando se comparan entre sí la noción del ente y la del hombre (o cualquier otra que también sea limitada). Si lo aplicásemos en esta comparación, nuestro modo de proceder sería ilógico, pues no puede ser lógica la identificación de lo diverso, y además el resultado que obtendríamos sería un auténtico absurdo, una pura contradicción, como no puede por menos de suceder cuando es ilógico el punto de partida. En efecto, la conclusión que se habría de sacar en el caso que nos ocupa es que el concepto del ente no posee *ninguna comprehensión,* precisamente porque *su extensión es toda* la que a un concepto le es posible tener. De este modo, el

concepto del ente sería idéntico al de la nada, tal como Hegel afirma *(Ciencia de la lógica,* lib. II, secc. I, cap. I).

Según Hegel, la identidad del ser con el no-ser se realiza en el devenir (véase «Movimiento»). Para Hegel, aunque parezca ilógica, esta identidad es, sin embargo, real, y además necesaria, vale decir, lógica plenamente, de una manera absoluta. El puro ser y la absoluta nada son idénticos, en virtud justamente de su absoluta o pura indeterminación. El ser no es, en concreto, ningún ser o, dicho de otra manera, no es ningún ser concreto y, por ende, es la nada. De este modo, la lógica de Hegel coincide con el resultado al que se llega al aplicar de una manera ilógica el lema en que se comparan la extensión y la comprehensión de los conceptos cuando éstos son limitados. Pero Hegel no se apoya en ese lema, sino directamente en el concepto indeterminado o ilimitado del ser, al cual identifica con la nada, por ser la noción de lo inconcreto. Y en este último punto no cabe la menor duda de que Hegel tiene razón, puesto que sólo lo concreto puede ser. Mas de aquí no se sigue que el concepto del ser sea el de la nada, sino, al contrario, el de todo, en cuanto todo es concreto, aunque no de la misma forma en cada caso, sino según diversas inflexiones. El concepto del ente difiere del de la nada porque mientras que éste es, a su modo, el concepto de *ningún ser,* aquél es el de *todo ser,* el de *cualquiera.*

Lejos de estar vacío, el concepto de «cualquier ser» contiene todos los seres. No es ni el concepto de la pura nada, ni el de algún determinado ser concreto, sino el de todos los seres conjuntamente tomados, porque abarca todos los seres, incluyendo las respectivas diferencias (que también, a su modo, son). Su extensión y su comprehensión no tienen limites y, por tanto, se identifican entre sí. Cierto que esto no ocurre en los demás conceptos, pero es lógico que no ocurra. Lo ilógico sería que los conceptos cuyo ámbito se limita a un sector de la realidad tuviesen el carácter que conviene al concepto del ser por abarcar la realidad entera.

* * *

Todo ente coincide con los demás, a la vez que difiere de ellos, en virtud de su misma índole de ente. No cabe que se den dos que no tengan nada en común: por lo menos, coinciden en ser entes. Mas tampoco es posible que su coincidencia sea absoluta, puesto que son dos entes y no uno y el mismo. Así, pues, el concepto del ente ha de tener una índole que se pueda dar en cada ente de una manera diversa. Tal índole es la misma y no es la misma, aunque en diverso sentido, por constituir lo común a los distintos entes a título de diversos. Por eso no está en el caso en el que se encuentra lo común como aislable de la diversidad. Por ejemplo, la índole de animal es lo común a todos los animales, pero no lo que éstos tienen en común en tanto que difieren entre sí. Ninguna de las diferencias entre ellos es ningún animal, mientras que, en cambio, todas las diferencias entre unos entes y otros son a su modo entes. De ahí que sean falsas tanto la proposición «todos los animales son irracionales» como la proposición «todos los animales son capaces de razonar», mientras que son, en cambio, verdaderas tanto la

proposición «todos los irracionales son entes» como la proposición «todos los racionales son entes». Digámoslo de otro modo: para ser animal no es necesario ser irracional, ni tampoco ser racional, mientras que tanto para ser irracional como para ser racional es necesario ser.

Lo común a todos los entes en tanto que son diversos no puede serlo ninguna índole idéntica de una manera absoluta, ni tampoco lo puede ser un conjunto de índoles, porque ningún conjunto es algo dado en cada uno de sus elementos, sino aquello en lo que, por el contrario, éstos se dan. En consecuencia, lo que todos los entes, en su misma diversidad, pueden tener en común, ha de ser una índole relativamente idéntica y, a la vez, relativamente diferente. Una índole de este tipo unifica las diferencias, sin dejar de tenerlas y mantenerlas. No se da fuera de ellas, sino en ellas y, por lo mismo, las une sin anularlas. Muy distinto es el caso de las índoles completamente idénticas. Así, la índole de animal es idéntica enteramente por no darse en las diferencias entre unos y otros animales. El modo de ser-común que éstos poseen no contiene tampoco ninguna de todas estas diferencias, ni las mantiene en sí mismo. Unifica a los animales, pero anula los rasgos en los que éstos no coinciden entre sí. Bien es verdad que semejante anulación se da sólo de un modo puramente conceptual, pero ni tan siquiera en esa forma se anulan las diferencias en la índole común a todo ente. Esa índole está incluida en cualquier posible diferencia y, a su vez, no hay nada en ninguna de éstas que no tenga esa índole.

Una relativa unidad —por tanto, una variedad relativa también— constituye un término medio entre identidad y discrepancia. Este término medio suele denominarse *analogía.* La palabra «analogía» procede de la voz latina de igual sonido, derivada, a su vez, de un vocablo griego que también suena igual y que significa, sobre todo, lo mismo que *proporción* y *semejanza.* Su sentido fundamental está en la idea de una cierta correspondencia, que implica lógicamente unos polos o extremos mantenidos en unidad. (Lo desproporcionado es lo carente de la debida correspondencia entre sus partes; y las cosas desemejantes no guardan correspondencia en alguno de sus aspectos).

Dentro del lenguaje filosófico se llama analogía al comportamiento de lo que es uno en su diversidad, a la vez que diverso en su unidad. De esta suerte, el concepto que abarca la realidad entera, incluidas las diferencias o caracteres propios de todas las realidades, constituye un concepto análogo, y no cabe que no lo sea, pues para ello haría falta alguna de estas dos cosas: o que fuese el concepto de la nada, es decir, el de ningún ente, o que fuese el concepto de algún ente que excluyera todo individuo, excepto él. Pero en la nada no cabe ninguna diversidad y, por lo que atañe a lo segundo, no cabe tampoco un individuo cuyo ser elimine la posibilidad de los demás. Tal individuo habría de ser infinito, pero no podría serlo si el poder de crear no fuese un cierto aspecto de su ser, lo que equivale a decir que es necesario que posea ese poder, y ello sería imposible si no fuese posible lo creable. (Aunque la libertad de Dios es absoluta, el poder divino de crear no es compatible con que Dios fuese incompatible con cualquier otro ser).

* * *

El concepto del ente es uno de los que deben considerarse análogos y el único atribuible a todos los que poseen este carácter y a los que no lo poseen. Conviente, pues, establecer exactamente en qué consisten los conceptos análogos, habida cuenta, además, de que también hay voces o palabras analogas. Comencemos por ellas.

Hay palabras unívocas, equívocas y análogas, aunque siempre sobre la base de que toda palabra es solamente un signo convencional. Se denomina *unívoca* a la palabra cuyo sentido es, en todas las ocasiones de su uso, completamente idéntico. Tal es, por ejemplo, el caso de la palabra «hidrógeno», el de la voz «animal», o el del término «nicotina». Si el sentido en que se la toma es por completo distinto según las diferentes ocasiones, la palabra es considerada como *equívoca,* según acontece, por ejemplo, con el término «gato», que unas veces se usa para hablar de un cierto animal doméstico y mamífero, y otras para referirse a un artefacto destinado a elevar a poca altura las moles de peso; y que aún tiene más acepciones, tan dispares como las indicadas. Otros de los ejemplos más citados entre los que suelen proponerse de las palabras equívocas son el vocablo «león» (en sentido zoológico y, si aparece escrito con mayúscula, también en acepción geográfica y astronómica), y la voz «parábola» (como una determinada curva abierta, o bien como narración encaminada a una enseñanza moral). Por último, se considera *análoga* la palabra cuyo repertorio de sentidos tiene una cierta unidad y una cierta diversidad. En virtud de ello, toda palabra análoga se encuentra en una situación intermediaria entre la de los términos unívocos y la de los términos equívocos. Tal situación difiere de la de los términos unívocos por su flexibilidad o variedad, y a su vez se distingue de la de los términos equívocos por la unidad de sentido que el repertorio de sus acepciones tiene. Como ejemplos de términos análogos suelen citarse la palabra «conocimiento» (en cuanto designativa de actos tan diferentes entre sí como la sensación y la intelección), el vocablo «sano» (según varios sentidos que convienen, ya al animal dotado de salud, ya al medicamento conveniente para seguir teniéndola o bien para recobrarla, ya al color que la expresa como un síntoma de ella) y la palabra «risueño» (para significar el aspecto de alegría y serenidad de una persona humana, o bien el que un paisaje nos ofrece en tanto que, de algún modo, se asemeja a ese aspecto).

La distinción entre univocidad, equivocidad y analogía pierde una de sus tres partes en el caso de los conceptos. Mientras que las palabras son signos convencionales y arbitrarios, los conceptos son naturales. No cabe, por consiguiente, que resulten equívocos. La equivocidad se da tan sólo en el uso de las palabras (ocasionando a veces la hilaridad, aunque también puede acarrear situaciones incómodas y hasta graves). Por otra parte, no se habla con propiedad cuando se dice que «ha cambiado el concepto» de tal cosa o cual otra. El cambio del que se habla en esos casos no se da *en* un concepto, sino en el uso de la palabra que le servía de expresión y que ha pasado a tener otro sentido, aunque sin dejar de referirse a la situación o a la cosa a la que era aplicada anteriormente. Así, lo que en definitiva ocurre en esos cambios consiste en que algo es juzgado con un juicio distinto. Por ejemplo, cuando se dice que ha cambiado el concepto que de la Edad Media era usual, lo que en verdad sucede es que ese mismo período es juzgado de otra manera (y tampoco es que el juicio anteriormente habitual haya sufrido

algún cambio, sino tan sólo que ese juicio no es el que ahora se hace respecto de la Edad Media).

Un concepto es *unívoco* si la índole a la que se refiere es por completo idéntica en los seres en que se da, y *análogo* si tiene por objeto alguna índole que, en los seres que la poseen, no es idéntica nada más que de un modo parcial o relativo. Los ejemplos antes consignados para las palabras unívocas valen también para los conceptos unívocos, dado que la significación de cada una se mantiene constante y fija en calidad de enteramente idéntica. Y, por su parte, los ejemplos anteriormente aducidos para las palabras análogas son ejemplos también de conceptos análogos, porque el sentido de cada una de ellas es idéntico solamente de una manera parcial o relativa.

La analogía puede ser intrínseca o extrínseca. Es intrínseca la analogía de toda índole que se dé propiamente en cada uno de sus poseedores. Así, la índole o manera de ser del conocimiento, que es tenida por la sensación y por la intelección, se da propiamente en ambas, y por ello la analogía que le compete es de carácter intrínseco. Por el contrario, lleva el nombre de extrínseca la analogía de toda índole o manera de ser que no se dé propiamente nada más que en un ser determinado (o en algún tipo de seres). Tal es el caso de la analogía que corresponde a la índole de «risueño», ya que este carácter no se da propiamente nada más que en el semblante y aspecto de la persona humana. Y lo mismo sucede con la analogía correspondiente a la índole de «sano», puesto que sólo los animales la poseen de una manera propia (el medicamento no es sano propiamente, ya que no tiene salud, sino que sirve para producirla o mantenerla, y el dolor sano tampoco tiene salud, sino que es expresivo de que se la tiene).

El concepto del ente no se refiere, de una manera exclusiva, a una sola o única índole, sino a todas las índoles posibles, tanto a las unívocas como a las análogas, y lo mismo a las análogas con analogía intrínseca que a las análogas sólo extrínsecamente. Ello no obstante, la analogía que le compete es la intrínseca, no la extrínseca. Ningún ente, en efecto, puede tener su ser de un modo impropio. La diversidad de las maneras en que cabe tener el ser no puede llegar hasta el extremo de que resulte posible que el ser que algún ente tiene como suyo le convenga tan sólo de una manera impropia. Cabe, eso sí, que de un modo impropio le convenga lo que de un modo propio corresponde a otro ente, tal como la índole de sano, que es propia del animal, se atribuye también al medicamento y al color, por su peculiar relación con la salud. Pero también el color y el medicamento tienen de un modo propio su respectiva índole o manera de ser, independientemente del nexo que con la salud de un animal pueda efectivamente darse en ellos.

La analogía intrínseca tiene la forma de una cierta «igualdad proporcional», según se simboliza en el esquema *«A* es a *B* como *C* es a *D»,* con lo cual no se afirma que *A* sea *C*, ni que *B* sea *D.* Se trata de una igualdad de comportamientos relativos: una «proporción de proporciones», como también se la llama. Se la suele ejemplificar con la analogía pertinente al ser del conocimiento como algo cuya índole se da de maneras distintas en la visión y en la intelección: «la visión es al ojo lo que la intelección al entendimiento». Pero importa advertir que no siempre esta analogía es intrínseca. Toda

metáfora es una igualdad proporcional, sin que en ella se cumpla el requisito que la analogía intrínseca supone (el de que la índole a la que esta analogía corresponde esté dada de un modo propio en todos y cada uno de los seres a los cuales se la atribuye). La índole de «risueño» no se da propiamente en el paisaje y, sin embargo, cabe reconocer, a propósito de ella, la verdad de la fórmula «el paisaje risueño es a su aspecto como la persona risueña al suyo».

* * *

Como el lector habrá podido advertir, la cuestión de la analogía resulta algo complicada y no poco intrincada. Lógicamente, debe ocurrir así. La analogía misma es una complicación. En ella se entreveran o «co-implican» —mutuamente se enlazan— la unidad y la variedad. Y esto puede acontecer de varios modos. Los dos considerados hasta aquí son los fundamentales, pero aún queda por atender una nueva complicación, vale decir, otro tipo de analogía, aunque, como veremos, constituye un subtipo de la analogía sólo extrínseca.

La índole de «sano», a la cual nos hemos referido como ejemplo de las análogas con analogía sólo extrínseca, no está exacta y completamente en el mismo caso en que se halla la índole de «risueño». También ésta es, sin duda, análoga con analogía sólo extrínseca, pero, como ya se observó, tiene la forma de una igualdad de proporciones o analogía de proporcionalidad, según acontece siempre en las metáforas, aunque asimismo es necesario aclarar que también en todas las metáforas la analogía de proporcionalidad ha de ser impropia, dado que la metáfora, como ya anteriormente se indicó, sólo extrínsecamente es analogía. Pues bien, se llama «analogía de atribución» a la que, siendo extrínseca, no posee la forma de una cierta igualdad de proporciones o analogía de proporcionalidad. Veámoslo en un ejemplo al que ya nos hemos referido, el de la índole de «sano», aunque ahora se trata de poner en él de manifiesto una cierta característica no examinada hasta aquí. En efecto, aunque coincide con la índole de «risueño» en ser un caso de analogía extrínseca, la índole de «sano» no permite una analogía de proporcionalidad, ni tan siquiera de proporcionalidad impropia. Así, no se puede afirmar que el medicamento se comporta respecto de la salud como el animal que la posee. (Ni tampoco la relación que con la salud tiene el color sano es la misma que la del animal con la salud que él tiene). Y, sin embargo, hay una cierta unidad en esta diversidad. Ese animal, ese medicamento y ese color coinciden en mantener —bien que cada uno a su manera— una relación con la salud.

Así, pues, añadiendo la «analogía de atribución» a las que antes se consideraron, y habida cuenta de las intersecciones consignadas, podemos resumir la clasificación de la analogía mediante el siguiente esquema:



¿En cuál de los apartados de este esquema debe quedar situada la analogía del ente? Ya se aclaró que la analogía del ente no es extrínseca, porque no cabe nada en lo que la índole de ente esté dada un modo impropio, y porque la analogía extrínseca es la que conviene únicamente a aquellas índoles que de un modo propio no se dan en todos sus poseedores, sino que sólo en alguno. La analogía del ente es, pues, intrínseca y, por lo mismo, de proporcionalidad propia. Cada uno de los entes se comporta respecto de su ser como cualquier otro ente respecto del suyo. Cada uno posee su propio ser. Tener ser —cada cual, a su modo y manera— es aquello en lo que todos los entes, sin ninguna excepción, coinciden, por diversos que sean entre sí. La analogía que conviene al concepto del ente «hace justicia» a todos, reconociéndole a cada uno lo que es suyo, sin incurrir en el abstraccionismo de igualarlos artificiosamente. Y así como la justicia no se opone a la admisión de una escala de méritos objetivos en los diversos hombres —antes bien, obliga a reconocerla—, tampoco la analogía que conviene al concepto del ente se opone, en manera alguna, a que se admita que la entidad del accidente es inferior a la de la sustancia, ni a que se reconozca que el Ser propio de Dios es infinitamente superior al de cualquiera de los entes creados. De este modo, la analogía del ente es compatible con el aspecto jerárquico de la «analogía de atribución», en la que siempre hay una entidad que de un modo absoluto tiene lo que sólo de una manera relativa se atribuye a otras entidades.

* * *

Con el concepto análogo del ente la inteligencia humana se abre a toda la realidad. Partiendo de este concepto, cabe ir a las diversas realidades para captarlas intelectivamente de un modo explícito y pormenorizado, una por una, como cuando contemplamos ya de cerca lo que de un modo confuso vimos antes en una sinopsis a distancia. El concepto analógico del ente es la sinopsis en la que el entendimiento humano se hace cargo, en un único acto, de todas las realidades. Atribuir la índole de ente a una determinada realidad no puede, por tanto, consistir en afirmar que esa realidad determinada acumule en sí misma lo que ella es y lo que son las otras. El concepto que se atribuye a un cierto ente, y únicamente a él, constituye la explicitación de alguna índole que en la sinopsis de toda la realidad —es decir, en el concepto analógico del ente — no puede estar destacada en su propio perfil.

Argumento ontológico de la existencia de Dios

La expresión «argumento ontológico» se debe a Kant, quien la acuñó para significar el tránsito indebido o abusivo desde el plano ideal, meramente lógico, en que se inscribe nuestro concepto de Dios, hasta el plano óntico, real, de la existencia efectiva del objeto de este concepto *(Crít. de la razón pura,* Dialect. trasc., III, secc. 4). El modo de hablar de Kant logró tan buena fortuna, que hasta los adversarios de la crítica kantiana a este argumento usan la misma fórmula. Así Hegel, que como habremos de ver discrepa radicalmente de esa crítica, emplea, sin embargo, la expresión «argumento ontológico»; y lo mismo puede observarse en la mayoría de los pensadores del círculo hegeliano. Por su parte, los filósofos postkantianos de orientación esencialmente aristotélica —e incluso tomista— usan también la fórmula «argumento ontológico» en el sentido de Kant, aunque difieren de éste por la forma en que rechazan la prueba.

Lo que pretende el argumento ontológico es la demostración de la existencia de Dios partiendo sólo del concepto correspondiente. Se trata, así, de una prueba que en el lenguaje aristotélico-tomista debe denominarse *a simultaneo,* por no ser ni *a priori* ni *a posteriori,* ya que el concepto del que en ella se parte se refiere a una esencia (la de Dios) que no puede anteceder ni subseguir a la realidad del ser divino. Ello no obstante, se la llama también *argumento quasi a priori,* porque la esencia de Dios es, de un modo conceptual, aunque únicamente así, anterior a la existencia respectiva (Dios existe «en virtud» de su misma esencia, «como si fuese» ésta lo que le hace existir).

* * *

Debe distinguirse claramente entre el *argumento ontológico* y el *ontologismo.* Aquél tiene la forma de una prueba de la existencia de Dios, mientras que el ontologismo es la doctrina que asegura que conocemos intuitivamente esa existencia, por lo cual no es posible, ni necesario tampoco, el demostrarla. Como el más caracterizado partidario de la doctrina del ontologismo suele citarse a Malebranche, quien sostiene que todas nuestras ideas universales presuponen una visión intelectiva de Dios *(nous voyons toute chose en Dieu).* Según Malebranche *(Rech. de la vérité,* II, 7), la universalidad de las ideas es algo

que en cada una de ellas va añadido a una cierta representación individual. Así, el concepto general del dolor se constituye uniendo a un determinado dolor la idea de lo indeterminado o infinito. Ahora bien, la idea de lo infinito, constitutivo de toda representación en tanto que universal, es algo que no podemos abstraer de las cosas finitas, y que tampoco podemos producir, ya que somos finitos. En consecuencia, sólo cabe que la tengamos en virtud de una captación intuitiva o directa, es decir, en tanto que lo infinito se nos hace presente de una manera inmediata. Esta intuición que de lo infinito poseemos es justamente nuestra visión intelectiva de Dios. Por tanto, no tenemos necesidad de demostrar que Dios existe realmente (ya que sólo se prueba lo que no es intuido).

Frente a esta teoría, lo primero que hay que decir es que las ideas universales no pueden constituirse por el procedimiento de añadir a lo individual la representación de lo infinito, porque no cabe que algo sea, unitaria o conjuntamente, individual y universal. Los conceptos abstractos no se forman añadiendo a las representaciones individuales la representación de lo infinito, sino quitándoles su individualidad, es decir, prescindiendo de ella. Y, en segundo lugar, la idea misma de lo infinito se constituye en nuestro entendimiento a partir de la idea de lo finito, que abstraemos de las cosas limitadas que captamos. Por negación de toda finitud constituimos la idea de la infinitud, de la misma manera en que formamos nuestro concepto universal de la ceguera merced a la negación de toda aptitud visiva.

Con la teoría de Malebranche sobre nuestro conocimiento intuitivo de Dios coincide en lo esencial la de Gioberti *(Introduzione alla filosofia,* II) acerca de la intuición que, según él, poseemos del Ser Absoluto o Necesario. Todos nuestros conceptos presuponen el ser, ya que son determinaciones, limitaciones suyas. Pero el ser no puede ser pensado como algo a lo que convenga el no ser. No cabe que el ser no sea. El ser es, por tanto, necesariamente o, dicho con otros términos, es lo Necesario, lo Absoluto. Y como está presente en todos nuestros conceptos, hay que afirmar que intelectivamente lo captamos de una manera inmediata, lo que es tanto como decir que poseemos una noticia directa o intuitiva de Dios (ya que Dios es lo Necesario o lo Absoluto). Esta conclusión que extrae Gioberti de las premisas expuestas adolece de un defecto radical: la falta de distinción entre el concepto del ser y el de lo Necesario o Absoluto. Lo presupuesto por todas nuestras ideas no es lo Necesario o Absoluto, sino tan sólo el ser. La idea de lo contingente es la del ser que no es absolutamente necesario, ni tampoco imposible de una manera absoluta. (Cierto que, mientras es, no cabe que lo contingente no esté siendo, pero cabe que antes no haya sido y que luego deje de ser).

La misma crítica debe dirigirse a la afirmación de Rosmini, según la cual «en el ser prescindido de la diferencia entre los seres creados y Dios, o sea, en el ser prescindido indeterminado y en el ser no indeterminado, o absoluto, hay una y la misma esencia» (Propos. VI de las rechazadas por el Santo Oficio —14 diciembre de 1887—, cf. Denzinger, *Enchyr. Simbol.).* Rosmini acierta al afirmar que el ser de Dios y cualquier otro ser tienen algo en común, pero comete el error de igualar la infinitud del ser divino con la indeterminación del ser en general. El concepto de Dios y el de cualquier ser finito

coinciden en implicar la noción indeterminada —enteramente universal— del ser, pero justo por ello esta noción no puede identificarse con la que tiene por objeto propio al ser de Dios, de la misma manera en que tampoco puede identificarse con la que tiene por objeto propio al ser finito.

También sostienen que conocemos naturalmente a Dios, de una manera intuitiva —pero extralógica, puramente experimental, no por conceptos o ideas—, Thomassin *(Dogm. Theol.),* quien afirma que en el hombre se da algo así como un tacto o sabor de lo divino; Jacobi *(Von den göttl. Ding. und ihr. Offenbar.),* quien asegura que realmente contamos con una experiencia natural de Dios, la cual, aunque no es legitimable por nuestra potencia discursiva, se halla, no obstante, dotada de la certeza propia de un sentimiento de fe; Schleiermacher *(Reden über die Relig.),* cuya teoría de la experiencia religiosa se basa en la afirmación del sentimiento de la dependencia del hombre respecto de lo infinito subyacente a la totalidad de los fenómenos; Gratry *(De la connaiss. de Dieu),* para quien todas nuestras certezas presuponen un «sentido de lo divino», merced al cual entramos en un íntimo contacto con la realidad de Dios como origen y garantía de nuestro conocimiento, y M. Scheler *(De lo eterno en el hombre),* cuya doctrina sobre la manera en que Dios se presenta al hombre consiste, principalmente, en la afirmación de la existencia de una intuición humana, de carácter sentimental, dirigida al Valor Supremo. (Las teorías de L. Lavelle —*La présence totale*— y G. Marcel —*Être et avoir—,* según las cuales conocemos a Dios naturalmente en un acto de fe que nos compromete por completo, son relativamente asimilables a las que se acaban de exponer).

El error capital de estas doctrinas se halla en la inadvertencia de la desproporción entre nuestro ser y el Ser divino. De un modo puramente natural no podemos tener ninguna intuición de Dios, porque nuestra naturaleza es limitada, de tal forma, por consiguiente, que la única posibilidad con que contamos de alcanzar un cierto conocimiento de Dios, valiéndonos solamente de nuestras propias fuerzas naturales, es una posibilidad que no puede por menos de limitarse a ser la de un conocimiento analógico. En este conocimiento, lo captado inmediatamente son siempre seres finitos. De un modo conceptual —así, pues, no experimental sino abstractivo— se nos da lo común a esos seres y a Dios. Lo propio del ser divino lo inferimos por negación de las limitaciones necesarias en toda entidad finita, y de ahí que sólo sea relativo nuestro modo natural de conocerlo.

* * *

La primera formulación del «argumento ontológico» es la hecha en el siglo XI por Anselmo de Canterbury *(Proslogion,* c. II). He aquí su esquema: para negar que exista extramentalmente el ser superior al cual no puede pensarse nada, hay que pensar en él, mas si se niega su existencia extramental no se le piensa como el ser superior al cual nada puede pensarse, ya que entonces se le concibe como inferior a lo que estaba siendo concebido si se pensara que existe extramentalmente; por tanto, ese ser ha de ser pensado como existente no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad.

El valor de esta prueba fue negado, ya en vida de su autor, por el monje Gaunilo *(Liber pro insipiente),* alegando que con un razonamiento de esa clase sería preciso dar por demostrada la existencia real, y no sólo en el pensamiento, de una isla pensada con tan abundantes perfecciones que cualquier otra isla, en la que pudiera pensarse, fuese inferior a ella. La réplica de Anselmo de Canterbury *(Liber Apologeticus ad insipientem)* consistió en negar la paridad de la Isla Perfecta con el Ser Absolutamente Perfecto. Lo Perfecto absolutamente no puede ser igualado con lo perfecto de una manera relativa. Por muy grande que se la piense, la perfección de una isla no puede dejar de ser la perfección de un cierto ser limitado, pues no cabe ser-isla sin ser limitadamente.

Tomás de Aquino *(Cont. Gent.,* 10-13; *Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 1; *De Verit.,* q. 10, a. 12, ad 2) impugna la validez del argumento anselmiano haciendo ver que no incurre en ninguna contradicción quien niega la existencia extramental del ser superior al cual no puede pensarse nada. En efecto, quien niega esa existencia extramental no puede contradecirse nada más que si a la vez está afirmándola, pero no se encuentra en este caso quien se limita a afirmar que existe en el pensamiento el ser superior al cual nada puede pensarse. Dicho de otra manera: siempre cabe pensar en un ser superior a cualquier ser pensado, mientras no esté afirmándose que, además de existir en el pensamiento, lo pensado también existe fuera de él; pero no es eso lo que se está afirmando al admitir que se piensa en el ser superior al cual no puede pensarse nada.

* * *

Bajo otra forma, el argumento anselmiano reaparece en Descartes: «Lo que clara y distintamente entendemos que pertenece a la verdadera naturaleza, esencia o forma de una cosa, puede ser en verdad afirmado de ésta; ahora bien, después de haber investigado diligentemente qué sea Dios, entendemos que a su verdadera e inmutable naturaleza pertenece el que exista; por consiguiente, podemos afirmar que Dios existe» *(Resp. ad prim. obiect.,* vol. VII, edic. Adam-Tannery). Como Brentano advierte, «no es que Descartes pretenda que se tome realmente el concepto de Dios como un modelo de claridad en todos los sentidos, pero sí, desde luego, en el sentido que precisamente le interesa: en tanto que en la noción de lo infinitamente perfecto está contenida, según él, la existencia, dado que ello es, en cualquier caso, bastante claro y distinto» *(Sobre la exist. de Dios,* p. 72).

Por tanto, según Descartes, lo infinitamente perfecto no puede no existir, pues se entiende con bastante claridad y distinción que la falta de la existencia es imposible en un ser que, por estar dotado de una perfección infinita, no carece de nada. Si no se viese, con la necesaria claridad y distinción, que este ser es posible, no tendría validez el argumento; pero es claro y distinto, en suficiente medida, que el ser infinitamente perfecto no es imposible. Así, pues, incurriría en contradicción quien negase la existencia de este ser tras haber entendido que le conviene necesariamente el existir, mientras que, en cambio, no se puede decir que incurra en contradicción quien niega una de las notas

integrantes de un concepto contradictorio *(Resp. ad sec. obiect.).* Por ejemplo, quien negase que un triángulo redondo es un triángulo no estaría incurso en ninguna contradicción, porque el negarlo se apoya, en definitiva, en la evidencia de que no cabe que la triangularidad sea redondez.

También a este razonamiento de Descartes se le puede aplicar la objeción de Tomás de Aquino a la prueba anselmiana, sin que lo impidan la claridad y distinción con que entendemos tanto la posibilidad de un ser dotado de una perfección infinita, cuanto la necesidad de incluir la existencia en esa infinita perfección. La idea de un ser infinitamente perfecto incluye, indudablemente, la idea de su existencia necesaria, pero ninguna idea es un juicio y, por tanto, no puede tampoco ser un juicio evidente (ni de un modo inmediato, ni de una forma mediata), y así resulta que la posesión de la idea de un ser cuya perfección fuese infinita no es la posesión de la evidencia de que existe ese ser. Sobre la base, tan sólo, de esa idea, el juicio que cabe hacer con evidencia es el que consiste en afirmar que a la idea del ser infinitamente perfecto le pertenece la idea de la existencia de este ser, lo cual no es lo mismo que afirmar que el ser infinitamente perfecto existe, sino que, si existe, existe necesariamente. (No es lo mismo la idea del existir que el existir efectivo, o —como se dice en el lenguaje aristotélico-tomista— la *existentia signata* no es la *existentia exercita;* ni el concepto de la existencia es el juicio que de un modo evidente la atribuye a algún ser).

* * *

La fórmula cartesiana del argumento ontológico se repite —sintetizada en su tenor literal— dentro del pensamiento de Spinoza (concretamente, en el *Breve trat. sobre Dios, el hombre y su felicid.,* p. 17, edición C. Gebh., 1959): «Todo aquello de lo que clara y distintamente entendemos que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede ser afirmado de ésta; pero conocemos clara y distintamente que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios; ergo.» Equivalentemente, Spinoza asegura —en el mismo lugar— que «al existir una idea de Dios, la causa de ella ha de existir de un modo formal y contener en sí lo que de un modo objetivo es tenido por esa idea».

La diferencia con Descartes radica en el explícito panteísmo spinoziano (véase «Sustancia»). Mientras Descartes admite dos sustancias finitas, la pensante y la extensa (y, además, una sustancia infinita —Dios—), Spinoza admite sólo una a la cual atribuye el carácter de lo absoluto. En su *Ética* (I, *De Deo),* la existencia de Dios como *causa sui* aparece incluida en la esencia divina: «Entiendo por *causa sui* aquello cuya esencia incluye su existencia, o lo que es de tal naturaleza, que le pertenece necesariamente el existir.»

En su raíz, la crítica a la prueba spinoziana de la existencia de Dios es la misma que aquí se ha hecho a la versión cartesiana del argumento ontológico. Las ideas, por mucha que pueda ser la claridad y distinción que tengan, no son en sí mismas —por sí solas— ningún juicio evidente, y la existencia ideal no es la existencia real. (Lo que no puede, en cambio, ser tomado como una objeción sólida a la prueba spinoziano-cartesiana de Dios

es el reparo que le dirige W. Weischedel —cf. *Der Gott der Philosophen,* I, p. 177— al afirmar que el pensamiento que la inspira es válido únicamente en el supuesto de que en la cumbre de la realidad deba haber algo absoluto. El supuesto —aun admitiendo que lo sea, lo cual no queda probado por Weischedel— consistiría en la admisión de que existe una cumbre de la realidad, pero la existencia de esta cumbre es justamente lo que resultaría demostrado si el argumento ontológico tuviese una efectiva validez).

* * *

En íntima conexión de dependencia respecto de la forma cartesiana del argumento ontológico se halla el modo en que Leibniz lo propone (aunque, al igual que ocurre en Spinoza y lo mismo que en Descartes y también en Anselmo de Canterbury, hay además en Leibniz otras pruebas de la existencia de Dios, dos de ellas *a posteriori*. Leibniz (para las referencias a su interpretación del argumento ontológico, confróntese, sobre todo, los volúmenes V y VI de la edición de sus escritos filosóficos por C. J. Gerhardt) rechaza la objeción de Tomás de Aquino al argumento anselmiano, pero parece que esta objeción le da motivo para proceder con más cautela que la que puede advertirse en Descartes cuando éste protege su argumento con la explícita garantía de la claridad y distinción de la idea de Dios y del concepto de la existencia en ella implícito. Una muestra muy sintomática de ese mayor cuidado la tenemos en uno de los ejemplos —el del «número máximo»— aducidos por Leibniz para ilustrar la necesidad de abstenerse de algunas ideas aparentemente absolutas. ¿Qué otra cosa, en verdad, es la idea del «número máximo» sino una simple quimera, una pura contradicción? ¿Y no cabría que éste fuese también el caso de la noción del Ser infinitamente perfecto? Antes de pasar a demostrar, partiendo de esa noción, la existencia del ser al que se refiere, es menester dar una respuesta, suficiente y exacta, a esta discreta pregunta.

En este punto, Leibniz ha subrayado, tal vez con alguna demasía, la diferencia que le separa de Descartes y, desde luego, no se puede negar que dedica más atención que su maestro al tema de la posibilidad de un ser dotado de la infinita o máxima perfección. Lo que debe negarse, sin embargo, es que Descartes no haya atendido a este punto de una manera especial. La prueba de que, en efecto, se ha ocupado de él especialmente la suministran las consideraciones —ya aquí expuestas— sobre la falta de contradicción en quien negase una de las notas componentes de un concepto contradictorio. En cualquier caso debe, no obstante, admitirse que Leibniz, al replantearse la cuestión, la somete a un examen más pormenorizado, y de tal radicalidad, que le lleva a la conclusión de que hay que afirmar, en virtud de la posibilidad correspondiente, que el Ser Necesario existe y que existe de un modo necesario.

La demostración de la existencia del objeto pensado en la idea de Dios sería, de una manera primordial, la demostración de la posibilidad de este objeto. Así la concibe Leibniz y, para él, la posibilidad del Ser Necesario se demuestra, de un modo negativo, por la evidencia de su no imposibilidad, es decir, por no darse ninguna contradicción en la idea de este Ser: «nada puede impedir la posibilidad de lo que no incluye ningún límite,

ninguna negación ni, por tanto, ninguna contradicción; y ello es bastante para demostrar *a priori* que Dios existe» (volumen VI, edic. cit., p. 614).

La objeción que desde el pensamiento aristotélico-tomista cabe hacer a este argumento de Leibniz empieza por advertir la impropiedad en que el autor de este argumento incurre al tomarlo por una demostración *a priori*. Ciertamente, no es una prueba *a posteriori,* pero, hablando con propiedad, hay que decir que tampoco es apriorística, sino tan sólo una demostración *a simultaneo.* Todo lo más que cabe es llamarla *quasi a priori,* habida cuenta de lo ya dicho aquí al iniciarse el estudio del argumento ontológico. Hecha esta aclaración, lo que en definitiva hay que observar es que Leibniz invierte el orden lógico del nexo entre la posibilidad y la existencia del ser al que se refiere.

Como se ve por el texto últimamente aducido, Leibniz piensa que la demostración de la posibilidad del Ser Necesario nos obliga a admitir que este Ser existe, y que existe, por cierto, necesariamente. Pues bien, frente a ello cabe mantener que, aunque la existencia necesaria es, en verdad, la única posible justamente para el Ser Necesario, su posibilidad no queda, a pesar de ello, demostrada, mientras no se demuestre que el Ser Necesario existe. Esta tesis se justifica en virtud, cabalmente, de la índole necesaria de ese Ser. A diferencia de los demás seres, cuya posibilidad no es otra cosa que su intrínseca falta de contradicción, el Ser Necesario no es posible única y simplemente por no ser en sí contradictorio. Su mera falta de interna contradicción no lo hace posible, porque el Ser Necesario es posible tan sólo si su existencia es real, en oposición a lo que ocurre en los seres no necesarios. Para que estos seres sean posibles, no es necesario que existan. En cambio, el Ser Necesario, por hallarse en el caso opuesto, solamente es posible si en realidad existe, ya que, si no existiese, no podría ser necesario, que es lo que tiene que ser para no ser una contradicción. Por consiguiente, primero hay que demostrar —y no *a priori,* ni *quasi a priori,* ya que ello sería un círculo vicioso— que existe efectivamente y, una vez hecha esta demostración, queda *ipso facto* probado que es posible precisamente en tanto que necesario (y no sólo como posible).

* * *

Según Brentano pone de manifiesto sin dejar sitio a la duda *(op. cit.,* p. 73-78), la crítica de Hume al argumento ontológico anticipa algunos de los puntos más decisivos o fundamentales del ataque de Kant. El núcleo de la doctrina de Hume sobre este tema se reduce a unos pocos elementos, pero esparcidos en diversas obras (especialmente el *Treat. on Hum. Nat.,* el *Ess. concern. Hum. Underst.* y los *Dial. concern. Nat. Relig.).* Su tesis capital es la afirmación del carácter contradictorio de la idea del Ser Necesario. De esta suerte, Hume nos pone en presencia de la perfecta antítesis del argumento ontológico, sobre todo bajo su forma leibniziana. Mientras que en Leibniz la idea del Ser Necesario no contiene ninguna contradicción y, por ende, es posible, para Hume la idea del Ser Necesario es de suyo contradictoria y, por tanto, el concepto de un imposible. Ello se explica en virtud de que, según el pensador inglés, la existencia se conoce únicamente por medio de la experiencia, y lo empírico no es por sí mismo necesario. Así,

pues, la existencia no puede ser una nota entrañada en la esencia.

Esta tesis de Hume es el más inequívoco de los antecedentes del ataque de Kant al argumento ontológico. Para Kant, sin embargo, la idea del Ser Necesario no implica contradicción de ningún género. La coincidencia con Hume no lleva a Kant hasta el punto de negar *a priori* que el Ser Necesario sea posible. Lo que mantiene Kant es que no cabe ni demostrar que existe ni demostrar que no existe. Pero Iimitándonos a Hume y a lo más esencial de su objeción al argumento ontológico, baste considerar que es en el empirismo donde se encuentra el origen de su tesis de que el Ser Necesario no puede ser otra cosa que una contradicción. De ningún modo se trata, en el caso de Hume, de la aplicación de una teoría especial sobre la diferencia entre la necesidad, la posibilidad y la contingencia, sino, sencillamente, de una aplicación de la teoría empirista. (La invalidez de esta teoría se demuestra en el presente Léxico al estudiar el alcance del entendimiento humano y su conexión con los datos de los sentidos: véase «Entendimiento humano»).

* * *

El ataque de Kant al argumento ontológico *(loc. cit.)* puede esquematizarse en la tesis kantiana según la cual «la existencia no es ningún predicado real» *(Sein ist kein reales Prädikat).* Lo que de esta manera se pretende poner de manifiesto es que, al atribuir la existencia a una cosa, no se expresa nada de su esencia o modo especial de ser, por lo cual no se incurre en ninguna contradicción al afirmar que es posible que esa cosa no exista. «Cien táleros efectivos no tienen más contenido que cien táleros meramente posibles.» Éstos no son menos táleros que aquéllos, ya que son cien y son táleros, sin que nada les falte ni para lo uno ni para lo otro. De la misma manera, el Ser Perfecto meramente posible no es menos ser, ni tampoco menos perfecto, que el Ser Perfecto efectivamente existente.

Suele considerarse a esta tesis kantiana como el «golpe de muerte» al argumento ontológico, y de ahí la gran extensión con que frecuentemente se la expone. Pero ni esa extensión se justifica de una manera objetiva, ya que solamente se la logra con superfluas reiteraciones, ni el ataque de Kant es ningún golpe mortal a la prueba ontológica. Ya el hecho de que cien táleros meramente posibles no sirven para hacer ninguna compra, es bastante razón para pensar que, aunque nada les falta para «ser-táleros» ni tampoco para «ser-cien», les falta todo lo que es necesario para «ser» pura y simplemente o, lo que es lo mismo, para ser algo más que un mero objeto pensado.

En cien táleros efectivos la existencia se añade al «ser-cien» y al «ser-táleros». Y otro tanto acontece en todos y cada uno de los seres finitos. Pero una esencia infinita no puede, sin contradicción, ser concebida como algo a lo que le falta la existencia, aunque no por ser ésta una nota de aquélla, sino porque no cabe *concebir* una esencia infinita a la que algo le falte. Lo que sí cabe es *juzgar* que no hay ningún infinito, pues el concepto de lo infinito no contiene la existencia *real* de éste, sino tan sólo su existencia ideal, la pura y simplemente concebida, no la realmente ejercida; y ello basta para negar la validez del argumento ontológico, sin tener que afirmar que el Ser Infinitamente Perfecto es

concebible como inexistente.

* * *

Hegel *(Vorles. üb. die Beweis. von Dasein Gottes* y *Vorles. über die Philos. der Relig.)* se muestra de acuerdo con la esencia o el fondo del argumento ontológico: «En su contenido, el pensamiento anselmiano responde a una necesidad y es verdadero, pero la forma del razonamiento derivado de él es, en cambio, desacertada.»

Esencialmente, la deficiencia de la prueba tiene, según Hegel, su raíz en la separación del concepto y el ser. Esta separación se da, sin duda, en los conceptos finitos, pero el concepto de Dios no puede encontrarse en ese caso. Tampoco Kant ha reparado en ello. Al impugnar el argumento ontológico, no ha tenido presente que la separación de la existencia y la esencia se debe a la limitación o finitud del concepto en el cual la segunda es pensada. Todo concepto finito es necesariamente una representación limitada, aunque la cosa a la que se refiere sea infinita de suyo. Pero Dios no puede ser el objeto de un concepto finito nada más que aparentemente. En realidad, el concepto adecuado de lo Infinito es infinito también. Darse cuenta de ello equivale, en definitiva, a superar nuestros límites. Nos trascendemos a nosotros mismos en el concepto auténtico de Dios. Por obra de este concepto, la subjetividad desborda su finitud *(Die Endlichkeit der Subjektivität ist an ihr selbst aufgehoben).*

De esta suerte, Hegel va más allá de lo que es necesario para la impugnación del ataque kantiano al argumento ontológico. Ciertamente, el concepto adecuado de la infinita realidad de Dios no puede ser un concepto finito, pero el reconocerlo no demuestra que lleguemos, por ello mismo, a poseer un concepto adecuado de la infinita realidad de Dios. Para poseer ese concepto es indispensable ser Dios mismo. Nuestra idea de Dios como el Ser Infinito no es inadecuada en la acepción en que lo es un juicio contrario a la realidad, pero es inadecuada en el sentido de que no puede captar la íntegra realidad del ser de Dios.

Justamente como una consecuencia inevitable de la limitación de nuestro ser, no es evidente de una manera inmediata, para nuestra facultad intelectiva, la existencia de Dios. Afirmar que la proposición «Dios existe» es inmediata de suyo *(quoad se),* pero no para nuestro limitado entendimiento *(quoad nos),* sólo quiere decir que es imposible que la existencia de Dios esté mediada realmente, ya que, en tal caso, Dios debería su ser a alguna otra realidad: es decir, Dios no podría ser Dios. Mas la evidencia de que es imposible que Dios exista por mediación de otro ser no es la evidencia de que Dios existe. Esta otra evidencia se consigue como el efecto de una demostración y, en cuanto tal, no es realmente una evidencia inmediata para el sujeto que demostrativamente la conoce, sino precisamente una evidencia mediada por la demostración de la que surge.

Aseidad

El vocablo filosófico «aseidad» es un término abstracto que procede de la locución latina *a se,* cuyo sentido es «por-sí». En consecuencia, lo que se llama aseidad, y también perseidad, consiste en el ser-por-sí, en la independencia de la manera de ser; lo opuesto al depender o ser-por-otro *(esse ab alio).*

Como todos los términos abstractos, la palabra «aseidad» no designa en directo ningún ser sustancial o sustantivo, sino un modo de ser (de la misma manera en que la voz «blancura» no designa directamente ningún cuerpo dotado de este color, sino nada más que este color, con abstracción de todo cuerpo que lo tenga). Ahora bien, dado que el modo de ser se refleja y prolonga en la manera de obrar (véase «Naturaleza»), no cabe que la Aseidad convenga a un ente en el cual no se dé la capacidad de obrar-por-sí. Mas ésta capacidad no se da cabalmente, de una manera absoluta, en ningún ser relativo o limitado (véase «Motor Inmóvil», «Causa eficiente incausada», «Ser Necesario por sí» y «Ordenador Supremo»). Por consiguiente, la Aseidad, en su sentido absoluto, conviene a Dios y únicamente a Él. Sólo Dios es por-sí de una manera absoluta, y únicamente Él obra por-sí en la acepción más rigurosa y propia de este modo de obrar.

Dios no puede *tener* el ser-por-sí, ni tampoco el obrar-por-sí, precisamente por *ser* Él ese ser y también ese obrar; de lo cual se desprende que el obrar peculiar de Dios es absolutamente idéntico a su ser. Dios es la absoluta identidad del ser-por-sí con el obrar-por-sí, y lo que se llama la Aseidad consiste en esa absoluta identidad. Dios es el ser-por-sí, el obrar-por-sí, mientras que los seres relativos, o sea, todos los seres limitados, son y obran tan sólo de un modo limitado y relativo. Su ser es un ser real, y también es real su obrar, pero no son ni el absoluto ni el obrar absoluto. No son, ni tienen, lo que se llama la Aseidad.

* * *

Al no ser posible en Dios la distinción entre el ser y el tener, todo atributo divino se identifica realmente con la esencia de Dios y, por tanto, los atributos de Dios son todos ellos, en su intrínseca y propia realidad, idénticos entre sí. Mas no cabe decir lo mismo

de nuestros conceptos de ellos. Así, pongamos por caso, nuestra idea del Poder de Dios no es formalmente la idea que de su Sabiduría nos hacemos. Se trata, ciertamente, de la idea de un *infinito* Poder y de la idea de un Saber *infinito,* por virtud de lo cual, si se repara en lo que de común tienen sus objetos, se llega a la conclusión de que ambos se identifican entre sí, pues no es posible que no sean lo mismo si realmente son ilimitados.

Un poder ignorante y un saber impotente son posibles, pero nada más que en la medida en que su entidad es limitada. Y también son posibles un poder omnisciente y una sabiduría omnipotente si ninguno de los dos tiene medida en su misma entidad, ya que entonces no cabe que el poder sea solamente poder, ni que el saber sea solamente saber, sino que ambos consistan en algo uno y lo mismo. Es lo que ocurre en Dios. Su potencia y su ciencia se identifican realmente, porque Dios no las tiene, sino que Él mismo las es, sin ningún tipo de limitación, de una forma tan absoluta como su propia entidad.

La lógica del tener no es la del Ser, por la misma razón por la que son radicalmente distintos lo limitado y lo que no admite ningún límite. Ahora bien, todos los conceptos que nos hacemos de Dios son, por nuestra parte, limitados y, por su objeto, infinitos, sin que ello implique ninguna contradicción. Para que esos conceptos pudieran resultar contradictorios, habría de darse el absurdo de que a la vez fuesen finitos e infinitos, ya en razón de su objeto, ya por lo que son en nuestra mente. Pero no es ése el caso, porque nuestros conceptos finitos de lo Infinito no son en nuestra mente ilimitados, ni a su vez son finitos en razón de su objeto.

De ahí que no sea posible la identidad que Hegel (cf. *Vorles. über die Beweis. von Dasein Gottes),* en su propia interpretación del argumento ontológico, establece entre el *ser* y el *concepto* de lo Infinito, si este concepto es tan sólo el que de lo Infinito el hombre tiene. Seguimos siendo finitos al concebir lo Infinito. Hegel está en lo cierto al afirmar que el concepto y el ser de Dios se identifican realmente, si ello quiere decir que en Dios son realmente idénticos su ser y su concebirse, no si lo que se afirma es que el concepto que el hombre tiene de Dios se identifica realmente con lo que el mismo Dios es.

Dios no «tiene» ningún concepto de sí mismo, porque *es* su propio concepto. El hombre, por el contrario, piensa a Dios con ideas que, por ser subjetivamente limitadas, sólo cabe que tengan por objeto un cierto aspecto de la realidad total del Ser divino. Mientras que Dios capta entera en un solo concepto su infinita entidad, los hombres necesitamos un repertorio de ideas para tener de Dios un mero conocimiento relativo. La insuperable limitación e insuficiencia de esta noticia humana del Ser propio de Dios no le impide ser verdadera. Lo que así poseemos es verdaderamente una noticia de Dios, pero, en tanto que humana, insuficiente. Dios no se reduce a lo que en ella conocemos de Él. La fórmula de Anselmo de Canterbury —no la empleada en el argumento ontológico, sino la subsiguiente— lo dice con palabras tan exactas como breves y densas: «Dios excede a todo lo que de Él cabe pensar» *(maius quam cogitari potest,* cf. *Prosl.,* c. 3). No lo captamos en su plenitud, ni siquiera al pensar que excede a todo lo que podemos pensar de Él. Su ser trasciende o desborda a la misma idea que nos hacemos al pensarlo

de esa manera. (En ello estriba la más radical de todas las diferencias entre Hegel y Anselmo de Canterbury, por lo que atañe a nuestro conocimiento natural, pura y simplemente filosófico, de la Infinita realidad de Dios).

* * *

Tampoco la noción de la Aseidad nos permite adquirir un conocimiento suficiente del ser de Dios en su infinita realidad. El ser-por-sí conviene exclusivamente a la infinita realidad de Dios, pero el concepto humano del ser-por-sí —se sobreentiende, en un sentido absoluto— es una de las ideas que Dios trasciende en tanto que desborda o sobrepasa a todo cuanto de Él nos es posible pensar. No es un falso concepto que nos hacemos de Dios, pues ni la falsedad ni la verdad convienen propiamente a los conceptos, sino tan sólo, en el caso del hombre, a los juicios (véase «Verdad del conocimiento»). Ni tampoco es falso el juicio en el cual se atribuye a Dios el ser-por-sí de una manera absoluta. Lo que ocurre es que este juicio, al atribuirle a Dios ese modo o forma de ser, no enuncia la integridad de lo que Él es, porque el concepto que en ese juicio hace de predicado es, en tanto que humano, una idea limitada, insuficiente e imperfecta.

Nuestra idea de la Aseidad, del ser-por-sí de una manera absoluta, es la idea que de ello puede haber en un ser que no es absoluto. El acto en que lo pensamos no es una actividad ejecutada por el ser que es por-sí de una manera absoluta. En la misma medida en la que nuestro ser es limitado, son también limitadas nuestras actividades, incluyendo entre ellas la de concebir la Aseidad. Por consiguiente, nuestro concepto de ésta no puede constituir una noción cabalmente ajustada —por entero adecuada— al ser mismo de Dios, aunque sin duda sea verdadero y necesario que la Aseidad conviene a Dios y sólo a Él.

Otro tanto debe decirse de las demás perfecciones que convienen a Dios en exclusiva. Cada una de las cinco vías con que se prueba la existencia de Dios (véase «Motor Inmóvil», «Causa eficiente incausada», «Ser Necesario por sí», «Máximo Ser» y «Ordenador Supremo») pone de manifiesto una perfección divina, cuya validez es justamente lo que en la vía respectiva se pretende probar como algo que existe (y que consiste en Dios). Así, pues, lo que en primer lugar debe afirmarse de todas y cada una de esas perfecciones es que realmente se identifican entre sí por ser realmente idénticas a Dios, aunque, por el modo según el cual las concebimos, se distinguen unas de otras como si fuesen otros tantos caracteres de un Dios vario o plural. Sabemos, por demostración, que no es así, pero así es como las concebimos a consecuencia de la imperfección —no de la falsedad— de nuestra potencia intelectiva. Por tanto, el primer remedio para subsanar, dentro de lo que cabe, esa constitutiva deficiencia de nuestro modo de pensar a Dios, es pensarlo como el conjunto o el sistema de esas varias características que pueden y deben serle atribuidas. Todas ellas son perfecciones puras, no mezcladas de imperfección: *perfectiones simpliciter simplices,* absoluta o completamente simples, tal como corresponde a lo dado en un Ser en el cual no es

posible ninguna composición, ya que todo lo compuesto tiene causa o, equivalentemente, no es por-sí de una manera absoluta (véase «Máximo Ser»).

En el lenguaje de la teología natural se denomina «esencia física de Dios» a ese conjunto o sistema de todas las perfecciones simplemente simples o absolutas. En general, se da el nombre de «esencia física» a todo lo que un ser es en sí mismo o de suyo, incluyendo, por ende, además de su esencia, todo cuanto de un modo necesario se deriva de ella, es decir, las respectivas propiedades. El adjetivo «física» significa en este contexto lo mismo que la palabra «natural» (φύσις = *natura),* empleada a su vez en la acepción de lo presente en la naturaleza misma de una cosa, aunque no se nos muestre de inmediato en el concepto de ella. La índole o naturaleza propia de una cosa es algo más que lo que se nos muestra en el concepto de la esencia correspondiente, y ello hasta el punto de que ni siquiera las entidades abstractas de la clase, por ejemplo del triángulo, se reducen a lo presente en el concepto que se limita a su esencia. Así, el triángulo (euclidiano) no es tan sólo el polígono de tres ángulos, sino también el polígono cuya suma angular vale dos rectos. Las múltiples propiedades del triángulo, formalmente distintas unas de otras y todas ellas diferentes también, en esa misma acepción, de la especial «esencia» del polígono triangular, entran en la «esencia física» de éste, o sea, en lo que es en conjunto, de una manera global, todo triángulo en sí mismo o de suyo, con independencia de la abstracción o separación de los varios conceptos coincidentes en referirse a él y sólo a él.

Como conjunto de los *diversos* caracteres de uno y el *mismo* ser, la esencia física es una pluralidad radicalmente unitaria. Lo que le da unidad a esta pluralidad, diferenciándola de un mero conglomerado, es la identidad real de los aspectos de uno y el mismo ser. En ningún caso consiste la esencia física en un conjunto o universo de seres; antes bien, es en cada caso un único y mismo ser, que presenta varios aspectos. La identidad de éstos entre sí radica en que son aspectos *de* un ser uno y el mismo. Pero éste se nos ofrece en una pluralidad de perspectivas. Ningún ser, por poca entidad que tenga, se deja captar completamente en un solo concepto humano. Incluso los puros entes de razón, a pesar de su irrealidad, exigen, al ser tomados «como si fuesen reales», que los tratemos y consideremos según diversas facetas, para cada una de las cuales nuestra actividad intelectiva necesita un concepto. (Así, «un árbol que fuese un hombre» no consistiría sólo en el absurdo de un determinado ser irracional que contase, no obstante, con la capacidad de discurrir, sino también en la contradicción de una sustancia incapaz de conocimientos sensitivos y que, sin embargo, los tuviera, y en el dislate de un ser que sin ninguna aptitud para el humor fuese, no obstante, capaz de reír y de sonreír, etc. Cada uno de estos imposibles se da como una faceta o un aspecto del imposible global «un árbol que fuese un hombre», pero no se nos aparecen todos juntos y en un único acto).

Husserl habla (cf. *Ideas para una fenom. pura y filosofía fenomenol.,* 1.ª parte) de un cierto darse *con* sombras *(Schatten)* y, de esta suerte, en escorzos o perspectivas. Para que un cierto aspecto pueda salir a la luz es preciso que otros queden en la sombra (ignorados, ocultos). La teoría husserliana de esta necesidad tiene el inconveniente de no

haberle prestado la debida atención a su condicionamiento subjetivo. El darse en perspectivas o facetas no es, digámoslo así, el inevitable resultado de que, como Heráclito decía, se dé en la naturaleza misma de las cosas el gusto de quedar ocultas o ignoradas (φύσις κρύπθεσθαι φιλεῖ, fragm. 123; algo radicalmente similar a ello es el «ocultarse del ser en su aparecer», sobre el que Heidegger ha insistido tantas veces). Por parte del ser humano —cuya intervención es necesaria para que ante él mismo se presente el aspecto o la perspectiva—, lo que explica la índole unilateral o sectorial del darse de los objetos es la ineludible imperfección de nuestra capacidad de conocer. Ninguna de las facultades que tenemos para hacernos cargo de las cosas está dotada de todo el poder preciso para captar, en un único o solo acto, ni tan siquiera un único o solo ser en toda su realidad. Pero, por otra parte, es necesario también que cada uno de nuestros conceptos —y no solamente cada una de nuestras percepciones sensoriales— tenga en la realidad transubjetiva un cierto correlato y fundamento. Conocer imperfectamente alguna cosa no es captar algo que no se da en ella, sino aprehender únicamente algo de lo que en ella misma se da y, de este modo, conocerlo aisladamente.

Lo imperfectamente conocido en conceptos aislados es un ser en el cual se dan los correlatos de todos estos conceptos. Esos correlatos se dan juntos, constituyendo un único o solo ser, pero realmente se dan: no son meras ficciones de nuestra potencia intelectiva. Su darse unidos, solidaria o conjuntamente, no es igual que un no darse. Lo que no cabe es que exista cada uno de ellos por su cuenta, aislado de los demás. Esa separación —la respectiva abstracción— se debe sólo a nuestro entendimiento, que a su vez la corrige, o hasta cierto punto la compensa, en la actividad judicativa (donde hace justicia, dentro de lo posible, a la radical unidad de los aspectos de uno y el mismo ser, enunciándola en la correspondiente afirmación). Mas ni siquiera en el juicio afirmativo se anula la distinción de los aspectos de uno y el mismo ente (o bien de una misma forma o manera de ser). Los respectivos conceptos se siguen dando como diferentes entre sí también en el juicio afirmativo que los enlaza a la vista de una raíz común. Estos conceptos distintos se identifican realmente en tanto que sus objetos son en verdad uno solo en el ser al que se refieren, pero no se identifican formalmente como tales conceptos. Bajo este título siguen diferenciándose, y de ahí que el juicio tautológico no sea, en una acepción propia y rigurosa, una efectiva predicación o atribución. La completa identidad de los conceptos que intervienen en él hace imposible tomarlo como una auténtica síntesis. Toda efectiva síntesis es de suyo un enlace, mientras que la absoluta identidad no relaciona nada, porque todo nexo presupone dos extremos o polos realmente diferentes entre sí (véase «Relación»).

La identidad real de los aspectos de uno y el mismo ser es compatible con la distinción formal de los respectivos conceptos. A esta distinción formal se la designa, en la terminología filosófica, con el nombre de «distinción de razón con fundamento *in re»* o, lo que es igual, con una base, con un cierto apoyo en la realidad transubjetiva, no sólo en la imperfección de nuestra potencia de entender. Ese apoyo transubjetivo es la *virtualidad* de cada ser para que su entidad, por muy escasa que fuere, se ramifique o difracte, ante nuestra potencia de entender, en una pluralidad de perspectivas (como la

luz, al incidir en el prisma, se despliega en un repertorio de colores). De ahí que la distinción de razón con fundamento real sea también designada con el nombre de «distinción virtual», en tanto que, justamente por el lado de la realidad transubjetiva, se debe a la virtualidad de cada ser para hacerse presente, a nuestro limitado entendimiento, en distintos aspectos o facetas.

En la teoría de las distinciones *(diairesiología)* que con mayor pulcritud se ha elaborado —la del pensamiento «escolástico», es decir, la de los cultivadores, sobre todo, de la lógica y de la ontología aristotélicas—, la distinción virtual aparece clasificada en dos modos o tipos, respectivamente: la distinción virtual *mayor* (con una base perfecta en la realidad transubjetiva) y la distinción virtual *menor* (con base transubjetiva imperfecta o insuficiente). La primera es la que se da entre los aspectos de cada ser limitado. Así, la animalidad, aunque en el hombre se enlaza con la racionalidad, es de suyo completamente diferente de ésta. La propia realidad transubjetiva justifica perfectamente la distinción (no, en el caso del hombre, la separación) de ambos aspectos o notas. La animalidad y la racionalidad pueden también darse separadas (no en el hombre, pero tampoco es éste la única realidad), de tal modo que el efectivo darse de la una no sea, por necesidad, el de la otra. Por ejemplo, un pavo es un animal y no tiene la capacidad de discurrir. Otro ejemplo: la corporeidad, que en los cuerpos vivientes va unida a la automoción, se da, en cambio, sin ésta en los simples cuerpos minerales.

Por el contrario, en el Ser Infinito es imposible que la distinción, por nuestra mente, de sus varios aspectos tenga por base una perfecta diferencia de ellos en la realidad transubjetiva. No sólo no pueden darse separados, sino que tampoco es posible que no sean realmente el mismo ser (el propio Ser Infinito). Lo que sí cabe es que nuestro imperfecto entendimiento los conciba por separado y que, incluso cuando los une, no deje de concebirlos como si en realidad fuesen diversos. Sin embargo, esta distinción conceptual no sería posible si no se prestase a ella la misma entidad de Dios. Por tanto, es indispensable que esta misma entidad tenga de suyo toda la virtualidad que es necesaria para desplegarse en nuestra mente con una pluralidad de perspectivas. Y, por lo mismo, la distinción entre éstas, tal y como se da en nuestro imperfecto entendimiento, es también una distinción basada en la realidad transubjetiva —en la propia realidad del Ser divino—, es decir, una distinción virtual, pero no mayor, sino menor (una distinción de razón cuya base real es insuficiente o imperfecta, ya que las perfecciones que hay en Dios son idénticas entre sí de una manera absoluta).

En suma: la distinción que entre los aspectos o perspectivas de Dios nuestra mente establece, sin posibilidad de superarla de un modo conceptual, es la más subjetiva de todas las distinciones, con la sola excepción de la que cabe hacer entre el predicado y el sujeto de una pura tautología. La proposición «el Poder Infinito es el Infinito Saber» no es tautológica, como tampoco se halla en ese caso la proposición «la libertad de Dios es la Providencia divina». No es posible considerar como un puro juicio tautológico a ninguna de las afirmaciones en las cuales atribuimos a una perfección divina otra perfección que igualmente conviene a Dios. Y ello se debe a que ninguno de nuestros conceptos puede agotar la riqueza de la entidad divina. También aquí está la clave en el

aviso —mejor que definición— formulado por Anselmo de Canterbury: *maius quam cogitari potest.*

Ahora bien, la distinción más subjetiva posible —si se exceptúa la que se puede hacer entre el predicado y el sujeto de una pura tautología— es la que hay entre lo *explícito* y lo *implícito.* Lo pensado de un modo explícito no se identifica formalmente con lo que sólo de un modo implícito es pensado. Ambos son una misma realidad, pero en cada caso ésta es pensada de una manera distinta. Se trata del mismo ser, sino que captado o aprehendido en conceptos diversos. EI tránsito de lo implícito a lo explícito es conceptualmente una ganancia: un progreso conceptual. Lo que así se consigue no es la captación de un nuevo ser, sino una perspectiva diferente de lo mismo que ya antes se captó. El progreso o la ganancia que se logra mediante la nueva perspectiva es exclusivamente subjetivo, mas no por ello ilusorio. No conocemos *más* ser; pero ese mismo ser que conocemos, lo conocemos *mejor.*

* * *

Cada una de las perfecciones absolutas que, justo en cuanto absolutas, atribuimos a Dios, contiene de un modo implícito a todas las que se encuentran en su caso. De cualquiera de ellas cabe inferir las demás. Pero esto resultaría contradictorio y caótico si las correspondientes inferencias fuesen todas del mismo género, ya que en tal caso se daría el absurdo de que una y la misma perfección fuese el fundamento de sí misma. Es indispensable, por tanto, que las perfecciones divinas no se infieran entre sí del mismo modo y, además, que haya un orden, por virtud del cual se deba partir de una para inferir las restantes; de lo contrario, nuestro conocimiento de las perfecciones de Dios se limitaría a ser un cúmulo de inferencias desconectadas y, por lo mismo, no se podría constituir como un sistema.

Esto plantea la cuestión de cuál es entre todas las perfecciones divinas la que ocupa el primer lugar según el modo en que las concebimos. A esa perfección primordial, de la que todas las demás resultan y que no resulta de ninguna, se la llama *esencia metafísica de Dios* (el «constitutivo formal» de la Divinidad). Sobre la base de que las perfecciones divinas son todas ellas ilimitadas, cabría pensar que es la Infinitud precisamente la esencia metafísica de Dios, la primera de todas las perfecciones, y no tan sólo el común denominador de todas ellas. Sin embargo, el concepto de un denominador común de todas las perfecciones atribuibles a Dios no es una idea que apunte a una realidad, dado que implica, para cada una de ellas, el respectivo numerador diferencial. Pero esto es contradictorio, pues no cabe concebir la Infinitud como diferenciada de sí misma y numerada por infinitudes.

Ello no obstante, cabe concebir la Infinitud como atributo divino, y así es necesario concebirla, sin numerarla ni diferenciarla; pero, en cambio, no cabe demostrar que sea efectivamente la primera de las perfecciones divinas dentro del orden del conocimiento humano de ellas. Más aún: cabe demostrar que no es posible que ocupe ese primer puesto, frente a la tesis de Scoto *(Comm. Oxon.,* pról. 3, 4, 7), según la cual la *infinitas*

radicalis es aquello por lo que ante todo el ser de Dios se diferencia de cualquier otro ser. Para que algo pueda ser infinito es necesario que no tenga causa, pues si bien una causa puede ser infinita no es, en cambio, posible que sea infinito su efecto, ya que ello equivaldría a la identidad del efecto y la causa, es decir, al absurdo que necesarimante habría de darse para que hubiera una causa que consistiese en su efecto o, a la inversa, un efecto que consistiese en su causa. (La identidad de ambos habría de ser incondicionada o completa, ya que aquí no cabe que se trate de una identidad parcial o relativa).

La tesis de Scoto es válida en el sentido de que la Infinitud se da en todas y cada una de las perfecciones de Dios, mientras que, en cambio, no puede darse en ninguna de las perfecciones peculiares de los restantes seres; pero precisamente lo que impide que se dé en esas perfecciones es que ninguno de los seres que las tienen es un ser incausado. Así pues, la esencia metafísica de Dios no consiste en la Infinitud, como tampoco consiste en la finitud la esencia metafísica de un ser en el que se dé radicalmente el carácter de efecto. La carencia de toda imperfección y de todo límite —la Infinitud absoluta— es, eso sí, lo primero que se deriva de la índole de incausado que de un modo absoluto se da en Dios. Es lo primero que de esta índole resulta, porque todas las otras perfecciones atribuibles a Dios presuponen la Infinitud por ser todas ellas infinitas.

Por consiguiente, la esencia metafísica de Dios es su índole de incausado en su obrar y en su ser, o sea, lo que se llama la Aseidad, el ser-por-sí en su acepción más rigurosa y estricta. Las demás perfecciones —en primer lugar, la Infinitud— que «lógicamente» se derivan del Ser-por-sí o la Aseidad, son atributos de Dios en el sentido lógico de la palabra «atributo»: algo que presupone un sujeto de atribución, aunque a su vez es menester decir que, en el caso de Dios, ese sujeto no es realmente (sino sólo conceptualmente) distinto de las perfecciones que hay en Él.

La prueba de que Dios es infinito por darse en Él la Aseidad es una demostración esencial o *propter quid* (véase «Demostración»), dado que en ella lo fundamentado es inferido a partir de su fundamento (tal como se haría si se probara que por darse el fuego se da el humo). Ciertamente, cabe también probar que la Aseidad conviene al Ser de Dios, partiendo de la Infinitud que se da en Él; pero esta prueba es una demostración *quia,* ya que en ella se demuestra el fundamento a partir de lo por él fundamentado (tal como se haría si se probase que, por haber humo, ha de haber fuego). La demostración *propter quid* es más perfecta que la demostración *quia,* porque lo que en ésta es demostrado no es inferido de lo que lo explica propiamente.

Por demostración *propter quid* se infieren escalonadamente, de la Aseidad en la cual Dios consiste, todos los atributos divinos entitativos: en primer lugar, según se ha probado antes, la Infinitud, y desde ésta, por un lado, la Simplicidad, la Unidad y la Trascendencia y, por otro lado, la Inmutabilidad y la Eternidad; y de los atributos divinos entitativos se infieren, a su vez, los operativos: Voluntad, Omnipotencia y Ciencia. En general, la distinción de los atributos entitativos y operativos se corresponde con la que se hace entre la entidad o el ser, por un lado, y la operación o la actividad, por el otro. En el caso de Dios esta distinción es de razón con base real imperfecta o insuficiente

(distinción virtual menor).

* * *

Al enumerar los atributos divinos no se incluye entre ellos el Entendimiento (imprescindible para la Voluntad y para la Ciencia), porque se identifica formalmente —y no sólo realmente— con la Aseidad. Ya Aristóteles afirma que Dios consiste en su «entenderse a sí mismo»: νόησις νοήσεως *(Met.,* XII, 7, 1074 b 34). Lo mismo sostiene Tomás de Aquino, según el cual «la autointelección divina es la esencia y el ser de Dios» *(ipsum eius intelligere, eius essentia et esse, Sum. Theol.,* I, q. 14, a. 4; y también en la primera parte de esta obra, q. 27, a. 2, dice que en Dios son lo mismo el entender y el ser: *in Deo idem est intelligere et esse).* Para el maestro Eckhardt, «Dios consiste en la pura intelección, y su íntegro ser es su propio entender» *(Obras lat.,* edic. J. Koch, II, 314). Aunque en un contexto muy distinto del aristotélico-tomista, Fichte mantiene la tesis de que «el pensamiento puro es el ser de Dios, y, a la inversa, el ser de Dios no consiste inmediatamente en otra cosa que en el puro pensar» (vol. V, p. 131, de la edic. Medicus de las *Obras* de Fichte). Y Hegel, en un contexto relativamente similar al de Fichte, concibe a Dios como «el Ser cuya determinación es el consistir en la Idea Absoluta» *(Vorles. über die Philos. der Relig.,* IV, p. 38).

La razón de que nos resulte sumamente difícil de comprender la identidad formal de la Aseidad con el Entendimiento de Dios se halla en que nuestro propio entendimiento no es un ser subsistente, sino sólo una facultad de la sustancia humana, que tampoco es un ser-por-sí. Pero no cabe que el puro Ser que es por-sí de una manera absoluta, el Ser absolutamente subsistente, sea como una forma o como un acto que se dan en una materia o en una potencia receptiva o pasiva. Así, pues, Dios se las ha de haber consigo mismo de un modo absolutamente inmaterial y actual, es decir, puramente espiritual y, por ello, autointelectivo en un sentido absoluto. Lo que se llama la «intelección subsistente» *(ipsum intelligere subsistens)* es un entenderse por-sí-mismo, no un recibir alguna luz ajena. La intelección subsistente es, para decirlo de otro modo, la que el Ser-por-sí no se limita a tener, sino que Él mismo la es. Y, a la inversa, solamente cabe concebirla como el absoluto Ser-por-sí, como aquel que consiste formalmente en su cabal presencia ante sí mismo, en su plena autointelección.

(En Dios no cabe el «ocultarse el ser en su aparecerse» afirmado por Heidegger como si fuese un axioma y que ya afirmó Schelling al incluir en Dios, junto a un principio esencialmente positivo, la oscuridad del ignorarse o la inconsciencia —edic. F. W. J. van Schelling de las *Obras completas,* vol. VII, p. 435—. La atribución del juego de la luz y las sombras a la entidad de Dios no es otra cosa que un antropomorfismo, y su más honda raíz se encuentra en la parificación o con-fusión del no-ser con el ser. En el hombre, como en todos los seres a los que no compete el ser-por-sí, el no-ser y el ser andan mezclados, pero no son, no pueden ser, idénticos. La dialéctica del ser y del no-ser, lo mismo que la de la luz y las tinieblas, identifica el ser de la mezcla con el ser de la identidad).

Atributos divinos entitativos

Según el modo, necesariamente limitado, en que es posible en el hombre un cierto conocimiento filosófico del Ser en el que no cabe ningún tipo de imperfección, se puede distinguir en este Ser una *esencia* (en la acepción más propia de esta voz —la «esencia metafísica», es decir, el «constitutivo formal», en este caso, de Dios—, véase «Aseidad») y unas *propiedades* que resultan o se siguen de ella. A estas propiedades se las llama *atributos divinos* y, aunque realmente todas se identifican con la esencia metafísica de Dios y también entre sí, cabe agruparlas, en función de la diferencia entre el ser y el obrar, en dos tipos o clases: los atributos *entitativos* por un lado, y por el otro los *operativos.*

El primer atributo entitativo de Dios consiste en la *infinitud*. Tal como se demuestra al considerar la Aseidad, la infinitud se deriva —en el imperfecto saber humano sobre Dios, no en el perfecto Saber en el cual Dios consiste— de la imposibilidad de que ese incondicionado Ser-por-sí no sea infinito, porque sólo puede ser finito lo causado (vease «Aseidad»), lo que es por otro o en virtud de otro. La prueba de que la inferencia de la infinitud, a partir de la Aseidad, es inmediata nos la da la necesidad de que el primero de los atributos divinos consista en la infinitud, y esta necesidad se hace, a su vez, patente cuando se observa que, si no se diera, los atributos de Dios no podrían ser infinitos, en cuyo caso tampoco sería posible que Dios fuese incausado. (No acontece otro tanto en el caso de la Aseidad. Esta no necesita ser pensada como exenta de *todo* límite. Para concebirla es suficiente el pensarla como completa, y los términos «completa» e «infinita» no son equivalentes entre sí).

Como atributo divino, la infinitud no implica ningún tipo de imperfección. Es cabalmente la negación o la exclusión de toda falta, de toda manera o forma de no-ser. Su sentido consiste justamente en el «ser-sin-ninguna falta». Y como quiera que ninguna falta le es necesaria al ser, no cabe que la finitud sea necesaria, ni siquiera como una parte o un aspecto del ser de la infinitud. Ello requeriría que el no-ser se incluyese en el ser, o que ambos fuesen lo mismo.

Según Hegel, «si afirmamos a Dios como lo infinito, es necesario que Dios, para poder ser Dios, no carezca de lo finito» *(Vorles. über die Philos. der Relig.,* ed. Lasson, I, 33).

Esto equivale a decir que es tan cierta la imposibilidad de un Infinito desprovisto de algo, que ni siquiera cabe que a lo Infinito alguna falta le falte. Pero esta imposibilidad se da tan sólo si la falta es pensada como un ser, en vez de como un no-ser. El *logicismo* de Hegel se pone de manifiesto al tomar como *realmente* positivo lo que lo es de un modo *conceptual* y *sólo así.* La «falta» de finitud no es realmente ninguna falta, como tampoco son realmente falta alguna el «no-ser-ciego», el «no-ser-sordo», etc. La finitud no es, en verdad, ningún sumando y, en consecuencia, la falta de finitud no es ningún verdadero sustraendo. Lo que se da realmente al modo de un sustraendo es el relativo no-ser, sin el cual la finitud es imposible. Pero este no-ser no puede quitarle nada a lo Infinito. Es, simplemente, la falta de un relativo ser (el no darse algo en algún ser que se da o puede darse).

Por consiguiente, la suma de lo infinito y lo finito es una contradicción, para evitar la cual no es necesario que lo finito exista en lo infinito como una parte o un aspecto de él. Para demostrarlo, basta con advertir que el relativo no-ser, sin el cual no es posible ninguna limitación, no puede darse en el ser de lo que no tiene ningún límite, siendo en cambio preciso que en lo que no tiene ningún límite ese no-ser se diera para que lo finito se pudiese incluir en lo infinito.

Ello no obstante, es lícito mantener que todo cuanto hay de positivo en cualquier ser limitado ha de darse también en Dios, mas no de un modo formal, sino de una manera eminencial. Lo cual, en resolución, quiere decir que Dios es todo lo que de positivo puede haber en los restantes seres, sin la limitación que se da en éstos y, por tanto, de una manera infinita. Y también quiere decir que, aunque no hubiese, de hecho, ningún ser limitado, Dios sería infinito, porque el serlo no implica en Dios ninguna clase de relatividad al no-ser ni ningún condicionamiento por el ser de la finitud.

De ahí que Scoto sostenga que Dios es infinito de una manera absoluta —radical y primordialmente—, es decir, sin que la infinitud se añada en Dios a lo que los otros seres tienen con Él en común *(Comm. Oxon.,* pról. 3, 4, 7). Sin embargo, para negar que Dios sea relativo ni tan siquiera al ser en tanto que ser, no es preciso afirmar que el ser propio de Dios consiste en la infinitud. Basta con que éste sea su primer atributo, de tal modo que la esencia metafísica, el constitutivo formal del Ser divino, se encuentre precisamente en la Aseidad.

(Heidegger piensa a Dios como esencialmente relativo al ser en tanto que ser. En efecto: sólo si Dios es concebido de este modo cabe decir, tal como Heidegger afirma, que la inevitable pérdida del sentido del ser en tanto que ser ha hecho que nuestra época sea un tiempo que ha marginado a Dios. Mas no cabe que Dios sea relativo al ser en tanto que ser. Para ello haría falta que Dios no fuese absoluto, es decir, desligado, absuelto de todo presupuesto y condición. Cosa distinta es que no podamos concebirlo sin concebir el ser, y si lo que Heidegger sostiene en este punto se limitase a ello, su tesis, independientemente de su referencia a nuestra época, sería tan justa como relativa a lo que es necesario, en todo tiempo, para que el hombre pueda pensar a Dios, aunque no relativa a ninguna necesidad, destino o fatalidad —*Verhängnis*— que domine al Ser Infinito).

* * *

Del atributo de la infinitud se deduce el de la *simplicidad.* Como atributo divino, «simplicidad» significa la absoluta o completa falta de toda composición. Lo compuesto no puede ser infinito. Todo lo compuesto tiene causa (véase «Máximo Ser»), y lo causado es algo a lo cual no compete el Ser-por-sí, la Aseidad, que constituye, tal como ya se ha probado, la razón de ser de la infinitud.

Para Aristóteles, el Motor Inmóvil, Dios, es indivisible, no está dotado de partes y carece de magnitud: ἀδιαιρετόν, ἀμερης, οὐδὲν ἔχον μέγεθος *(Fís.,* VIII, 10, 276 b 25; también *Met.,* XII, 7, 1073). Según Plotino, «lo Uno es previo a lo múltiple, aquello de lo cual éste procede» *(Enéadas,* V, 3, 12) y «todo lo que no es lo Uno es lo que es porque lo Uno hace que lo sea» *(Enéadas,* V, 3, 15; cit., como el texto anterior, por la edición iniciada en Hamburgo en 1957). El sentido en que lo Uno ha de tomarse en el pensamiento plotiniano es total o absoluto: πάντως ἕν (VI, 2, 9). Tomás de Aquino infiere de la Aseidad la simplicidad *(Sum. Theol.,* I, q. 3, a. 7, y también *De Pot.,* q. 7, a. 1). Y, según Fichte, Dios es «una absoluta unidad subsistente y viviente» (IV, 323, ed. Medicus), «lo que es en sí, intrínsecamente, uno» (VI, 162).

En el Ser Infinito, la absoluta o completa falta de toda composición no puede implicar algún no-ser. No puede ser, en realidad, ninguna falta. Nada puede faltarIe a lo que es infinito. En una óptica puramente logicista cabe ver la simplicidad como un defecto. En realidad se trata de lo mismo que ya antes se discutió en el examen de la infinitud, y el problema al que da ocasión —el de si realmente es una falta el no tener falta alguna— se resuelve del mismo modo. Pero en el caso de la simplicidad debe también considerarse el hecho de que la mayor perfección se corresponde con la mayor complejidad en los seres finitos. De ello cabría inferir que la máxima perfección, la que a Dios debe serle atribuida, coincide con la absoluta o máxima complejidad, es decir, justamente con lo contrario de la absoluta o perfecta simplicidad. Esta objeción se anula al observar que, en virtud de su oposición a todo lo limitado, lo Infinito no puede tener sus mismas leyes. La ontología y la lógica de la finitud no pueden ser las de la infinitud. En los seres finitos la mayor perfección requiere una complejidad también mayor, por ser ésta la única forma de que aquéllos puedan tener más perfecciones; pero el Ser Infinito no es el que «tiene» mayor cantidad de perfecciones, sino el que *es* la absoluta u omnímoda Perfección, y en Él no podría por menos de resultar un defecto lo que en los seres limitados constituye una ganancia efectiva.

La absoluta simplicidad del Ser divino es ciertamente una ausencia de partes cuantitativas, pero no se reduce a esto. Ya Aristóteles, en el texto antes consignado, niega que en Dios se dé la magnitud (οὐδὲν ἔχον μέγεθος). La magnitud se da sólo en las realidades materiales, pero Dios es sin materia (ἀνευ ὕλης, *Met.,* XII, 6, 1071 b 39). Y la razón de que Dios sea sin materia es que en Él no se da potencia pasiva alguna, y toda materia, comenzando por la «materia prima», es potencia pasiva o receptiva (véase «Hilemorfismo»). La esencia misma de Dios no es sujeto de ningún acto, porque

consiste en acto íntegramente o, lo que es igual, porque es el mismo Acto Puro (οὐσία ἐνέργεια). El Acto Puro se identifica con la infinitud. Es esta misma, expresada de otra manera, pues toda composición de potencia pasiva y acto ha de darse en algún ser que no es por-sí *(omne compositum causam habet)* y que, justo en virtud de ello, no puede ser infinito.

Por tanto, la existencia y la esencia no pueden en realidad ser distintas en Dios. Su distinción es sólo conceptual: véase «Ente (y propiedades del ente)». Ni tampoco es posible que haya realmente en Dios, por una parte, algo que se dé en todos los seres y, por otra parte, algo que distinga al Ser divino de cualquier otro ser. Semejante composición real exigiría una causa, un cierto principio, del que dependiese la misma unidad de Dios —y, con ella, Dios mismo—, ya que no cabe que la razón de ser de la unidad esté en la diversidad. (Ello requeriría que lo que hace que dos realidades no sean *una* fuese también lo que impide que sean *dos* realidades).

De aquí se infiere igualmente la *unicidad* de Dios (y, en consecuencia, la esencial falsedad del politeísmo). Aristóteles la afirmaba de una manera explícita: lo que tan sólo es acto ha de ser uno en su índole y también numéricamente (ἕυ χαὶ λόγῳ χαὶ ἀριθμῴ, *Met.,* XII, 8, 1074 a 33). Esta afirmación aristotélica equivale a decir que la simplicidad no puede darse nada más que en un solo ser, el único que es el Acto Puro. Con el fin de probarlo se puede usar una argumentación diferente, en sus términos, de la que hace Aristóteles, aunque radicalmente igual a ésta. Para que varios seres pudieran ser simples todos ellos, se habría de dar el absurdo de que cada uno fuese simple y ninguno lo fuera. Lo primero no necesita ninguna demostración, y lo segundo se pone de manifiesto por la necesidad de que cada uno de esos seres se distinga realmente de los otros sin que por ello la simplicidad le convenga a uno solo, pero esta necesidad no se puede cumplir nada más que si en cada uno de los varios seres en cuestión hay algo sobreañadido a la simplicidad común a todos, lo cual, evidentemente, haría que cada uno consistiese en una entidad compuesta, es decir, le impediría ser simple.

El politeísmo no se apoya en ningún fundamento filosófico. Su sentido es tan sólo el de una mitología donde las grandes fuerzas del universo visible, y en ciertas cualidades eminentes que algunos hombres poseen, son objeto de una deificación o «apoteosis» (el término «apoteosis» significa la elevación por la que un ser limitado alcanza la categoría de lo divino (τὸ θείον) precisamente en virtud de su índole excepcional, de su peculiar perfección relativa o comparativa (cosa bien diferente de la absoluta o pura Perfección). Y lo mismo debe decirse de los «dioses» a los que Heidegger, en sus últimos escritos, se refiere y que en él aparecen como equivalentes a Dios. «Las ideas de Heidegger sobre la posibilidad de un Dios futuro y de unos futuros dioses se confunden —observa W. Weischedel— en la oscuridad de una esperanza meramente probable. El puesto de la onto-teología, tan enérgicamente recusada, de la metafísica tradicional es ocupado por el mito escatológico de unas divinidades venideras» *(Der Gott der Philosophen,* I, 494).

* * *

De la unicidad de Dios cabe inferir su distinción o *trascendencia* respecto del ser del mundo. Esta distinción o trascendencia se encuentra de algún modo vislumbrada en las mitologías que confieren a alguno de sus dioses el especial privilegio de un relativo poder sobre los otros (así, por ejemplo, Zeus en los relatos homéricos).

Anaximandro afirma una distinción esencial entre lo Divino y lo que cambia, siendo lo Divino, para él, lo Infinito (ἄπειρον, Cf. el primer texto anaxagónico de los *Fragm. de Worsokratiker,* de Diels-Kranz). Tesis muy similares se encuentran en Jenófanes y Anaxágoras, pero sobre todo en Platón (con su concepto del supremo Bien como el primer principio de las Formas o Ideas participadas por los seres sensibles, *Repúbl.,* 379 b). Sin embargo, es rigurosa y explícita la concepción de la trascendencia divina en Aristóteles, que lo entiende como algo propio de una sustancia cuya permanencia no tolera ningún tipo de cambio (οὐσία ἀκίνητος καὶ κεχορισμένη, *Met.,* XII, 7, 1073 b). Y Plotino piensa lo Uno como algo que es *sobre* todos los seres πάντων ἐπέκεινα), aunque de forma que su trascender se da en unión con su presencia en ellos: «les es presente, a la vez que, no obstante, separado o ausente» *(Enéadas,* ed. cit., VI, 4, 3).

Con esta idea Plotino cala más hondo que Aristóteles. Aunque distinto de todas las realidades que implican composición, Dios está presente en todas ellas por ser aquello que las hace ser. La trascendencia de Dios consiste en su inmensidad entitativa, en su absoluta excedencia sobre todos los demás seres. Tomás de Aquino lo expresa cuando afirma que Dios «trasciende infinitamente todas las realidades con un omnímodo exceso» *(omnia in infinitum trascendit secundum omnimodum excessum.* Cf. *Sum. Theol.,* II-II, q. 81, a. 4); pero también afirma que es necesario que Dios esté, de una manera íntima, presente en cualquier realidad *(oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. Sum. Theol.,* 1, q. 8, a. 1). Esta absoluta intimidad de Dios a todos y cada uno de los seres no es incompatible, en modo alguno, con la trascendencia divina; antes, por el contrario, lo incompatible con ella sería que Dios careciese de la capacidad de estar presente en todas las realidades, de tal modo que alguna limitara la infinitud de Dios, sustrayéndose a su presencia. Y justamente por ello la omnipresencia divina no es superficial o periférica, sino la más honda o íntima posible. De lo contrario, resultaría posible que algo real —precisamente lo más íntimo u hondo de todo ser o de alguno— limitara el poder divino de encontrarse presente en cualquier ser.

La trascendencia de Dios puede ser definida como la realidad de la presencia excedente de lo Infinito en todo lo limitado. Ahora bien, por ser absolutamente simple, indivisible —el único Átomo absoluto—, Dios está presente por completo en todos y cada uno de los seres finitos y en todas y cada una de las partes de éstos. La infinitud de la presencia divina es tan simple o indivisible como el ser mismo de Dios, del que sólo se diferencia de un modo conceptual (de acuerdo con la lógica no falsa, pero necesariamente limitada, de nuestra idea de la infinitud y de todas las perfecciones exclusivas de Dios). También la infinitud divina hace imposible que la presencia de Dios se irradie en un repertorio de presencias. Este repertorio de presencias supondría, ya que la división de Dios es imposible, la multiplicación del Ser divino, pero también ello es imposible. Dios es único precisamente por ser uno de una manera absoluta.

Frente a la tesis de la trascendencia de Dios respecto del ser del mundo, el panteísmo afirma una inmanencia que equivale a la identidad. Esta inmanencia no consiste sólo en que Dios está presente en cualquier ser, sino en que el conjunto de los seres se identifica a Dios, o en que Dios es la materia de la cual están hechos todos los seres mundanos, o bien su forma común.

El panteísmo que identifica a Dios con el conjunto de la realidad interpreta las partes —simultáneas y sucesivas— de este todo como simples fenómenos o manifestaciones de Dios. Según este panteísmo, la verdadera realidad es el conjunto o su foco de emanación: el principio que se despliega en un haz de perspectivas o de aspectos (espaciales y temporales). Tal es, en suma, el panteísmo de Spinoza («los seres particulares no son más que afecciones de los atributos divinos», II, 68, edic. C. Gebhardt), el de Schelling («en la medida en que es, todo ser es Dios», VI, 157, ed. J. von Schelling) y el de Hegel («la identidad es la única efectiva realidad», A, I, 295, ed. F. Meiner).

El panteísmo según el cual el ser de Dios es la materia de la que están hechos todos los seres mundanos, fue mantenido por David de Dinant (según el testimonio de la crítica que Tomás de Aquino hace de él, Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 1). A su modo, la materia que la filosofía materialista considera autosuficiente es un sucedáneo de Dios (tal como Feuerbach lo pone de manifiesto al sostener, *per antifrasim*, que «el Dios metafísico es el compendio y la cifra de las propiedades generales de la Naturaleza, separadas de ella» —VIII, 406, ed. W. Bolin y F. Jodl— o en la tesis según la cual «los atributos divinos son atributos de la Naturaleza originariamente» —VIII, 134).

La identificación del ser de Dios con la forma común —abstracta, indeterminada— en la que todos los entes, en cuanto entes, coinciden, constituye el panteísmo de Rosmini (según la interpretación del Santo Oficio, 14 de diciembre de 1887). El concepto analógico del ente es incompatible con el panteísmo rosminiano, aún suponiendo que éste no haya sido pensado, como tal panteísmo, de una manera explícita. Las diferencias que hay entre los entes se contienen en acto en el concepto atribuible a Dios y a cualquier otra realidad: véase «Ente (y propiedades del ente)».

* * *

Otra de las perfecciones inferibles de la infinitud del ser de Dios es la absoluta *inmutabilidad*. Para ser sujeto de algún cambio —para poder cambiar— es necesario hallarse desprovisto de lo que en el cambio se consigue; ahora bien, Dios, por su infinitud, no puede estar desprovisto de nada; por consiguiente, Dios no puede cambiar: es inmutable. Tampoco cabe que Dios, sin ser sujeto de cambio, consista en el cambio mismo, vale decir, en un cambiar sin sujeto, de tal modo que fuese, como quien dice, el «cambiar subsistente», de la misma manera en que consiste la «intelección subsistente» (véase «Aseidad»). Ello no cabe porque todo cambio lo es necesariamente *de* un sujeto, ya que el ser del cambiar es esencialmente deficiente. El cambio es acto, pero sólo lo es de un sujeto afectado de potencia pasiva y en tanto que así afectado, por lo cual ese acto en que el cambio consiste no sólo es acto de un sujeto imperfecto, sino que también es

imperfecto en su mismo ser acto. Mientras es, no está por completo hecho y, una vez hecho del todo, ya no es (*actus imperfecti et imperfectus,* véase «Movimiento»). Ahora bien, Dios, por su infinitud, es Acto Puro, sin mezcla alguna de potencia pasiva. Por consiguiente, Dios no puede consistir en níngún cambio.

Los dioses de la mitología politeísta son inestables o mutables porque ninguno, ni tan siquiera el Zeus olímpico, es realmente infinito. Y los dioses a los que Heidegger alude como un eco plural de Dios están en el mismo caso. El más radical de los supuestos de Dios y de los dioses, afirmada por Heidegger, es la historia del ser *(Seinsgeschichte)*, la que, según Heidegger, se identifica con el ser en tanto que ser, y no la que se da en algunos entes («la historia del ser es el ser mismo y únicamente él», *Nietzsche,* II, 489). De esta suerte, el no-ser queda involucrado (tal como Schelling y Hegel lo mantienen) en la propia entidad de Dios. La historia es cambio, y el cambio implica el no-ser. La ontología de Heidegger tiene un supuesto nihilista que permanece en la respectiva teología.

La simbiosis del ser y del no-ser está ya afirmada por Heráclito, que igualmente concibe a Dios como afectado por ella: «Dios es el día y la noche, el invierno y el verano, la paz y la guerra, la saciedad y el hambre» (fragm. 67, ed. cit.). Lo divino o lo sabio (τὸ σοφόν) consiste en la armonía de los opuestos y, por ende, en algo necesariamente separado de aquello en lo que por separado éstos consisten (fragm. 108). Pero, en tanto que implica la presencia efectiva y necesaria del no-ser en el ser, constituye un ambiguo logicismo, cuya voz no resulta nunca clara. (El propio Heráclito, a quien llamaban «el oscuro», lo aplica a lo Divino: «el Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni calla nada; su lenguaje es cifrado», fragm. 93).

Según Platón, «Dios no puede querer cambiar su ser» *(República,* 381 c). Ello equivale a decir que ese querer no es posible, porque consistiría en el imposible de que Dios no quisiera ser lo que Él mismo es y quiere. Según lo piensa Platón, lo Divino es el Sumo Bien, el bien en el que no cabe falta alguna. Por consiguiente, es lógico que Platón lo conciba como exento de todo cambio, ya que todo cambio implica, de una u otra manera, alguna dosis de imperfección o no-ser.

La misma tesis, con otro lenguaje, se encuentra en el pensamiento de Aristóteles: «no cabe que el primer motor, que es siempre en acto, pueda tener diversos comportamientos» *(Met.,* XII, 7, 1072 b 7). La razón por la que Aristóteles excluye que en Dios se dé cambio alguno es que Dios es ἐνέργεια de una manera absoluta: acto sin mezcla alguna de potencia receptiva o pasiva. Así, pues, Aristóteles concibe a Dios como inmutable porque lo piensa como absolutamente exento del no-ser (la potencia pasiva o receptiva es un relativo no-ser, frente al puro ser de lo que es acto y únicamente acto: οὐσία ἐνέργεια, es decir, sustancia que es Acto Puro). Tomás de Aquino prueba también con ese mismo argumento la inmutabilidad propia de Dios: «todo lo que cambia de algún modo es de algún modo en potencia» *(Sum. Theol.,* 1, q. 9, a. 1). La deducción de la inmutabilidad de Dios a partir de la infinitud la hace Tomás de Aquino, en ese mismo lugar, de la siguiente manera: «Todo lo que varía adquiere algo al cambiar, llegando a lo que antes no llegaba; ahora bien, por ser Dios infinito, abarcando en su ser toda la

plenitud de la perfección del ser, no cabe que adquiera nada, ni que se dilate hasta alcanzar lo que anteriormente no alcanzó; así pues, el cambio no le compete en modo alguno» (además del lugar citado, cf. también *In Boeth. De Trin.,* q. 6, a. 4, ad 2).

Previamente, Agustín de Hipona —más por la vía de Platón que a través del camino aristotélico— afirma la inmutabilidad como atributo solamente divino: Dios es «el único ente, o el único ser, que es inmutable» (*De Trin.*, V, 2, 3). Y así debe pensarlo al negar que «el no-ser pueda convenirle de algún modo» *(De divers. quaest.,* 21).

Para Fichte, Dios es «invariable e inmutable; en Él no caben ni el surgimiento ni ocaso; antes bien, su ser es siempre, sin alteración, un idéntico Ser y Permanecer» (V, 117, ed. cit.). La misma idea se expresa en esta tesis: «desde toda la eternidad es como es, e invariablemente sigue siéndolo por toda la eternidad» (V, 151). Nada tiene de extraña la afirmación de esta tesis por quien también piensa a Dios como la Aseidad pura o absoluta: «sólo un ser es absolutamente por sí mismo: Dios» (V, 615). Sin embargo, nada de ello significa para Fichte que Dios carezca de vida. Dios consiste en «una unidad absolutamente subsistente y viviente» (IV, 323), siendo «en sí el sumo Vivir» (V, 615).

Ningún ser limitado puede tener una vida en la que no haya algún cambio, mas de aquí no se sigue ni que el cambiar sea un vivir ni que el vivir sea un cambiar. Hay cambios en ciertos seres que no viven, y no todos los cambios que se dan en los seres vivientes son cambios que impliquen vida. Los cambios que son vida en esos seres son los que tienen la índole de la automoción inadecuada (véase «Motor Inmóvil»). Mas como quiera que todo vivir finito —lo mismo que todo ser (y modo de ser) con algún límite— tiene su origen en Dios (véase «Causa eficiente incausada»), es preciso admitir que en Dios hay vida, pues no cabe que en el efecto haya más ser que en la causa. Y esa vida que se da en Dios ha de identificarse con su Ser, de tal modo, por consiguiente, que Él la sea y no la tenga (por la absoluta simplicidad de su absoluto o infinito ser). Mas no cabe tampoco que el vivir peculiar de Dios implique el cambio, porque ello resultaría contradictorio con la misma simplicidad que se deriva de la absoluta infinitud de Dios.

Un vivir en el que no se da ningún cambiar es imposible tan sólo en el ser limitado, y justamente en virtud de su propia limitación. La única forma de que en un ser limitado se realice la automoción inadecuada o parcial, en la que consiste su vivir, es que en algún sentido ese ser modifique su entidad. Pero el Ser Infinito no puede, ni necesita, modificar su entidad para estar ejerciendo su vivir. Todo lo que Él puede ser lo es ya por su infinitud, sin tener que dejar de ser de un cierto modo para poder ser de otro. Y por lo que atañe a la objeción según la cual un vivir en el que no se diese ningún cambio sería, sin duda, infinito, pero también infinitamente insoportable, hay que decir que se trata de una objeción cuyo origen está en no distinguir entre un vivir limitado siempre igual en su esencia y un vivir que por su esencia es siempre igual en tanto que absolutamente ilimitado. Este otro vivir no puede producir tedio. Lo único que puede producirlo es la consciente estrechez —la conciencia de la limitación— de lo incapaz de llenar. El «llenarse de tedio» es un sentirse falto de algún bien, justo en la misma medida en la que es un cansarse de algún bien limitado. Y no cabe que Dios se canse de ser el Bien Absoluto, porque el Bien Absoluto no puede echar en falta ningún bien. Afirmar lo

contrario no pasaría de ser un romanticismo bien sonante para usos retóricos.

No es, en cambio, mera retórica la negación que de la inmutabilidad de Dios hace Brentano. Esta negación se fundamenta en la presunta necesidad de que Dios cambie para hacer que cambie algún ser. La modificación que de esta forma se produciría en el mismo Dios tendría su causa en Dios mismo. No se trata, por consiguiente, de que Dios dependa de otro ser al cambiarse a sí propio, sino de que, según el parecer de Brentano, «es absolutamente imposible que lo que en sí mismo es inmutable sea la causa de un cambio» (cf. *Sobre la exist. de Dios,* p. 45).

La razón alegada por Brentano es que el hacer que algo cambie es ya un cambio en la causa a la que compete ese hacer. Pero ello no es cierto nada más que en el caso de las causas finitas y en tanto que son finitas, no en virtud de su índole de causas. Ser la causa eficiente de algún cambio no es comportarse de una manera pasiva, sino de un modo activo. Puede ocurrir que lo que se comporta activamente respecto de un cierto cambio se comporte pasivamente respecto de otro, pero no cabe que la actividad consista en pasividad. Ni tampoco es posible que consista en actividad lo que en relación a un cierto cambio se comporta pasivamente, aunque respecto de otro se comporte de una manera activa. Ahora bien, si ese ser no puede ser actividad, sólo cabe que la posea, lo cual requiere que la actividad que se da en él sea limitada o finita; de lo contrario, se identificaría con él mismo, ya que en él no habría nada que fuese pasividad si su actividad fuese infinita. Por consiguiente, lo que hace posible y necesario que ese ser se comporte de una manera pasiva para poder ser activo es la limitación de su propia entidad. Pero esa Iimitación es imposible en la Causa Primera. Si de algún modo esta Causa fuese un ser limitado en el mismo ejercicio de su propia eficiencia, dependería realmente de otra causa, sin cuyo concurso no podría pasar a la actividad o «entrar» en ella. Pero una causa que realmente depende de otra no es una Causa Primera. Ni tampoco es posible que una causa sea realmente dependiente de sí misma, porque la *causa sui* es un imposible (véase «Causa», «Causa eficiente» y «Teología natural»).

La misma lógica por virtud de la cual Brentano afirma que hay una Causa Primera (cf. *op. cit.,* pp. 379-381) obliga a la negación de que esta Causa sea pasiva o receptiva de algún modo, y de algún modo habría de ser pasiva o receptiva si se diese a sí misma alguna clase de cambio, puesto que el ser que se da algo a sí mismo es el mismo ser que lo recibe. Y en lo que atañe a la dificultad de concebir que lo que está en reposo puede producir un movimiento, la respuesta consiste en la negación del supuesto. Dios no *está* nunca en reposo, sino siempre en actividad, por *ser* la actividad pura o absoluta, el Acto Puro, sin ninguna limitación o restricción y, por lo mismo, sin tener que producir algo en otro ser, ni producir ser alguno. La actividad no consiste necesariamente en producir. El conocer y el querer son, indudablemente, actividades, y no consisten de suyo, ni siquiera en el ser finito, en ningún modo o forma de actividad productiva (véase «Predicamentos o categorías», sobre todo la diferencia entre la acción predicamental y no-predicamental).

* * *

Por inmutable, Dios es también eterno. La temporalidad sólo es posible en los seres mutables, ya que el tiempo supone el cambio. Lo que se llama el tiempo se convierte en algo evanescente, en algo que no se sabe bien en qué consiste y que termina siendo una inanidad o irrealidad, si al pensarlo no se le toma como Ia duración de lo mutable. De esta suerte, la realidad del tiempo es relativa a la duración o permanencia de los cambios y también a la del reposo en tanto que éste se da en una entidad mutable o modificable. Por consiguiente, Dios es intemporal, eterno. Y no sólo lo es en el sentido de que siempre dura o permanece, sin principio ni fin, sino también en razón de que su modo de permanecer o de durar excluye todo principio y todo fin de índole relativa, o sea, los que se darían si en él comenzara a haber un cierto cambio que luego se terminara sin que Dios por ello se acabase. En su más propio sentido, la eternidad no es tan sólo una duración iIimitada, sino también una duración sin ningún cambio o, dicho de otra manera, la que no está afectada por la radical imperfección de todo cambio y de todos los seres que son susceptibles de cambiar.

Los dioses de las mitologías politeístas —incluyendo también la que propone Heidegger con su esperanza probable de unas divinidades venideras— no son eternos en el sentido más riguroso y propio de esta voz. Ni tampoco el mundo sería eterno, en esa estricta acepción, aunque siempre hubiese existido y hubiese de existir siempre. La eternidad *sensu stricto* es la definida por Boecio en su célebre fórmula: «la posesión perfecta, dada íntegra en simultaneidad, de una vida sin límite» *(interminabilis vitae total simul et perfecta possessio,* cf. *De consolat. philos.,* prosa 5).

Aristóteles afirma expresamente la eternidad de Dios, infiriéndola de la actualidad del Motor que no es, a su vez, movido *(Met.,* XII, 7, 1072 a 25 y b 24). Agustín de Hipona llama a Dios «la sustancia una, eterna y verdadera» *(Sol.,* I, 1, 4). Tomás de Aquino deduce de la inmutabilidad la eternidad: «La eternidad se infiere de la inmutabilidad, como el tiempo se infiere del movimiento. De ahí que, por ser Dios máximamente inmutable, el ser eterno le corresponda al máximo» *(Sum. Theol.,* I, q. 10, a. 2). Buenaventura afirma que Dios es «lo más antiguo y lo más nuevo, lo eterno y lo más reciente» *(ltiner. mentis in Deum,* 5, 7). Fichte sostiene que, en correspondencia con la ley moral eterna, Dios tiene que ser «un Dios eterno» (I, 10, ed. cit.). Según Schelling, la absoluta identidad «no tiene nada que ver con el tiempo y está fuera de él» (IV, 119, ed. cit.), y «lo absoluto es lo eterno» (IV, 390). Pero en Schelling, igual que en Hegel, (para quien Dios es la eternidad: «el ahora sin un antes ni un después» *—Sist. der Philos.,* IX, 81—), estas afirmaciones son dialécticas y, por tanto, ambiguas.

La eternidad no es «dialectizable» con el tiempo. Semejante dialéctica exigiría que lo inmutable tuviese necesidad de lo mutable; pero es el no-ser lo que ha menester del ser, y lo finito lo que requiere lo infinito, y lo compuesto lo que necesita de lo simple, y lo temporal lo que no es posible sin lo eterno. Los mutuos requerimientos que la dialéctica implica son tan sólo un ambiguo logicismo, no una clara y auténtica ontología.

Cantidad

El término «cantidad» procede la palabra latina *quantitas,* cuyo sentido primordial es el de extensión en sus dos formas, la continua y la discreta. De la extensión o cantidad discreta se ha dicho (Couturat) que es preferible denominarla «cuotiedad», de acuerdo con el sentido de los adverbios latinos *quot* y *quoties,* que se refieren al número de las veces en que algo aparece o se realiza. Sin embargo, en las matemáticas la expresión «cantidad discreta» es usada, de una manera habitual, en la acepción de lo escindido o dividido (la extensión puede dividirse en extensiones, siendo esta nota el rasgo característico de la continuidad —véase «Continuo»—). La palabra latina *quantitas* significa también «grandeza», «número» y «abundancia». La grandeza implica la extensión en el caso de las cosas materiales, que es donde tiene su sentido más propio. Metafóricamente, se habla, asimismo, de la grandeza de ánimo (magnanimidad). También es cantidad la pequeñez, pero ésta connota cierta falta, como si tendiese a la anulación de la cantidad. El número expresa la relación de la pluralidad y la unidad que se repite en ella. No presupone necesariamente la extensión; de ahí que sea posible hablar del número en relación a una serie de entidades inmateriales. La abundancia consiste en el gran número de los ejemplares o los casos que ofrece una realidad. Su contrario es la rareza o escasez. Por otra parte, el vocablo latino *quantum* puede tener el sentido del término «intensidad» *(quantum virtutis),* e incluso cabe que se refiera a lo que tiene una intensidad fija o constante (justamente en este sentido utiliza M. Planck la expresión *«quantum* elemental de actividad», *Elementares Wirkungsquantum,*por ejemplo, en sus *Lecciones sobre la teoría de la irradiación del calor).*

* * *

Considerada como un tipo de accidente, la cantidad conviene a la sustancia cuya forma de comportarse es la de un todo donde las partes se continúan entre sí [véase «Predicamentos (o categorías)»]. Para ser entendido de este modo, el término «cantidad» ha de tomarse según la forma más propia entre las que le adscribe el lenguaje especial de la filosofía. Con objeto de subrayar este sentido, suele usarse la fórmula

«cantidad predicamental», pero empleándola, a su vez, en la acepción de la cantidad no dividida, que es el presupuesto indispensable para que toda cantidad discreta pueda darse en la realidad y también para que pueda ser objeto de un acto de pensamiento. La noción de la cantidad predicamental (continua) se distingue de la expresada por el término «cantidad trascendental», que se refiere a la pluralidad de cualquier índole o tipo, tanto si los elementos que la integran son unas realidades materiales, como si se encuentran en el caso contrario. Incluso esos mismos elementos son una cantidad trascendental en tanto que cada uno es un cierto conjunto de aspectos positivos o reales (es decir, una cierta pluralidad —sistematizada u ordenada— de esos mismos aspectos).

Aquí se va a hablar únicamente, salvo aviso en contrario, de la cantidad predicamental, o sea, de la que conviene en exclusiva a las sustancias corpóreas y como accidente de ellas. No se trata, por consiguiente, de ninguna sustancia, ni de ninguna pluralidad de sustancias, sino de algo cuya entidad se distingue realmente de la propia de la sustancia material o corpórea. Dicho con otros términos: se trata de la extensión, en tanto que ésta consiste en una pluralidad de partes no divididas, por darse, en cada uno de los casos, en uno y el mismo cuerpo. La extensión no es, propiamente, divisible. Lo que puede, en rigor, ser dividido es el cuerpo que la posee, pero a costa del ser que ese cuerpo tenía y del que tenían sus partes justamente en tanto que partes. La división de un cuerpo hace que sus partes se conviertan en todos, cada una de ellas con su propia extensión (véase «Continuo»). Ni el cuerpo es una extensión, ni la extensión es un cuerpo. El cuerpo es cabalmente la sustancia en la cual la extensión se da como un accidente que tampoco es el único que puede convenirle y afectarle.

La identidad, establecida por Descartes, del cuerpo con su extensión (*Principia Philos.,* II, 9) puede a primera vista parecer una verdad matemática. Los cuerpos que el matemático examina consisten en extensiones. Ahora bien, esos cuerpos son meramente fingidos, aunque tienen, sin duda, un fundamento real, el mismo que la extensión, a saber: el sujeto real corpóreo, la sustancia en la que el cuerpo físico consiste y que es el sustrato, no sólo de la extensión, sino de otros muchos accidentes, con relación a los cuales se comporta como el sujeto idéntico o permanente a través de unos cambios diversos unos de otros. El cuerpo matemático no cambia según esos accidentes, porque no puede perderlos ni ganarlos. Por ejemplo, no tiene peso y, por lo mismo, no lo puede aumentar ni disminuir, como tampoco adquirirlo ni quedarse sin él. Y aunque tiene figura, no la puede cambiar: dejaría de ser el cuerpo que es, a diferencia de lo que sucede en el cuerpo físico o real. Es verdad que las matemáticas no afirman de ningún modo que su objeto consista en un mero ente de razón. Pero también es verdad que no tienen por qué afirmarlo ni negarlo; e incluso debe decirse que tienen por qué no hacer esos juicios. La diferencia entre el ente real y el de razón es un asunto ontológico, no una cuestión matemática.

Frente a esto cabe decir que Descartes y sus seguidores no son puros y simples matemáticos, sino también filosófos y que, en cuanto filósofos, hacen, de algún modo, ontología. Ello es muy cierto, porque si se hubieran limitado a las verdades de índole matemática, no habrían podido afirmar que los cuerpos reales consisten en su extensión.

Esta tesis no forma parte de las verdades de la matemática, ni tampoco su afirmación es un error que puedan cometer los matemáticos en tanto que atenidos a su oficio. El campo al que pertenecen tanto la afirmación de la tesis sustentada por Descartes y todos sus seguidores cuanto la negación, a su vez, de esa tesis, es extramatemático, y lo que en él tiene validez se refiere a entidades reales, no a meras ficciones o abstracciones.

Separada de la sustancia material, la extensión es un *ens rationis* y, justamente por ello, sólo se puede dar como objeto de pensamiento. Aun así, cabe reconocer que ha de haber algo que unifique las varias partes de cada una de las extensiones. Claro está que ese algo no puede tener más ser que el correspondiente a un ente abstracto. Por tanto, lo que unifica a las partes de cada extensión abstracta es también un ente de razón. Mas como quiera que todo ente de razón es el objeto de una actividad mental ejecutada por el sujeto real que lo concibe, resulta que este sujeto viene a ser, en definitiva, el fundamento real de la extensión separada de la sustancia corpórea. Tal es la tesis de Leibniz *(Philosophische Schriften,* Gerhardt, II, 435), en favor de la cual está la lógica de un razonamiento impecable, si se toma como punto de partida la identidad cartesiana del cuerpo con la extensión. Leibniz es rigurosamente cartesiano al iniciar su propio razonamiento; pero, en virtud de éste, llega a una conclusión que no aparece en Descartes.

Para el pensamiento cartesiano, la extensión es algo real: toda la realidad que el cuerpo tiene; y, si éste es sustancia, también es sustancia la extensión. Lo que no cabe en la ontología cartesiana es que la extensión sea un accidente que de un modo real se distinga de la sustancia de carácter corpóreo. Y, en cambio, lo que no cabe en la ontología leibniziana es que alguna sustancia sea, en realidad, un cuerpo. Para Leibniz, la sustancia es, en suma, el ente que está provisto de una fuerza por la que puede actuar *(ens vi agendi praeditum).* Por haber hecho suya la identidad cartesiana del cuerpo con la extensión, Leibniz se ve en el caso de tener que negar que los cuerpos sean unas sustancias, habida cuenta de que la extensión no es un principio activo (no consiste en ninguna fuerza o energía). También la lógica de este razonamiento es impecable, si se toma como punto de partida el que Leibniz asume en tanto que cartesiano en el modo de concebir la esencia misma de toda entidad corpórea. (Una posición afín a la de Leibniz es la de J. Lachelier, cf. *Les fondéments de l'induction,* p. 128).

En Kant, la extensión es un puro *ens imaginarium,* una intuición vacía sin objeto (mera forma intuitiva de ciertos objetos en cuanto fenómenos). Esta tesis la mantiene Kant expresamente para el espacio y el tiempo (*Crít. de la razon pura,* B 347-349), pero se aplica a la extensión precisamente porque, según Kant, el espacio y el tiempo son «magnitudes extensivas», cantidades continuas *(quanta continua) (Crít. de la razón pura,* B 203-206). De esta suerte, la extensión no es nada extramental, ni tampoco algo así como un accidente de la mente, sino una forma vacía, según la cual la sensibilidad humana ordena o sistematiza los fenómenos simultáneos. En tanto que éstos quedan así ordenados, cabe aplicarles la categoría de sustancia, que es también (aunque no en la sensibilidad, sino en el entendimiento) una pura forma, una forma vacía, y, en virtud de esa aplicación, resulta la sustancia fenoménica, a la cual, como a una especie de sustrato,

cabe, a su vez, referir la extensión. Pero esa sustancia no es nada transubjetivo, sino algo puramente fenoménico y que tan sólo de una manera relativa puede tomarse como una sustancia («Un fenómeno que es sustrato de otros fenómenos no puede, por ello mismo, ser sustancia, nada más que de un modo puramente comparativo» (*Op. post., 5312).*

* * *

La teoría kantiana de la extensión supone unos fundamentos de carácter fenomenista, cuya invalidez se prueba en este Léxico al estudiar las voces «Causa» y «Predicamentos (o categorías)».

Por lo que concierne a la teoría leibniziana de la extensión, su punto de partida es coincidente, como ya aquí se ha mostrado, con la identidad cartesiana de la extensión y del cuerpo. En consecuencia, es la crítica de esta identidad lo que ahora nos interesa. Ya se ha indicado antes que no son razones matemáticas las que pueden llevar a la afirmación de que los cuerpos reales consisten en extensiones. Tal afirmación no entra en la esfera del saber matemático. Ello no obstante, se comprende muy bien, desde el punto de vista psicológico, que la costumbre de usar la metodología matemática incline a considerar la realidad —tanto la de los cuerpos, cuanto la de los seres incorpóreos— a la manera de los objetos ideales de los que el matemático se ocupa.

Entre esos objetos está la extensión abstracta, puramente ideal, y ésta puede ser considerada independientemente de todo sujeto extenso. La abstracción por la que el matemático la aísla de la sustancia corpórea no consiste en negar que lo extenso sea necesario para que pueda darse la extensión, sino tan sólo en considerar la extensión en sí misma, tal y como haría con la salud quien la considerase aisladamente de aquello que la posee. De la misma manera en que la salud no es lo sano, la extensión no es lo extenso; y el matemático, al considerar la extensión, se ocupa tan sólo de ésta, prescindiendo del sujeto en que se da.

Ahora bien, Descartes hace algo más que considerar la extensión en sí misma, y ese algo más consiste en atribuirle la manera de ser de la sustancia. El paso que de esta suerte da Descartes es el que va desde considerar en sí misma a la extensión hasta considerarla como una realidad que es en sí misma. Este paso es un paso en falso. «Poder ser concebido» independientemente de todo sujeto de inhesión no es lo mismo que «poder ser» independientemente de todo sujeto de esta índole. Sobre la base de la confusión de estas dos posibilidades, lo lógico es inferir que toda extensión es cuerpo y que todo cuerpo es extensión y nada más que extensión. Pero esta inferencia es tan correcta en su forma como errónea en su punto de partida, y la conclusión a la que lleva no puede por menos de resentirse de la invalidez de su principio.

A esto se ha de añadir que si el cuerpo se redujese a su extensión, ningún cuerpo constituiría un sistema cerrado en la acepción de realmente distinto de otro cuerpo contiguo. Para que dos cuerpos en contacto fuesen realmente dos y no uno solo, sería preciso que las extensiones en las cuales habrían de consistir (según la tesis introducida por Descartes) estuviesen dotadas, cada una, de la respectiva unidad, es decir, de una

unidad que no fuese la de la otra extensión. Pero toda extensión es un conjunto de partes, y aquello que la unifica no puede ser ese conjunto, ni ninguna de las partes que lo integran.

El conjunto no puede ser lo que une a las partes, porque él mismo supone que éstas se encuentran unidas; y ninguna de ellas puede ser lo que las une a todas, pues para que algo sea una parte ha de encontrarse unido a las demás. En suma, lo que unifica a una extensión —y la distingue de otra— no puede consistir en extensión, ni totalmente ni en parte, sino en algo que de ningún modo sea extensión, pero de lo cual ésta dependa en tanto que es la unidad de una pluralidad de partes integrantes, y en tanto que este conjunto se distingue de cualquier otro.

Ese algo del que depende la unidad en cuestión lo es, por tanto, la sustancia corpórea, material, el cuerpo como sustrato de su propia extensión; lo cual resulta imposible si el cuerpo y la extensión se identifican de una manera real.

* * *

Como sucede en todo predicamento, la cantidad o extensión no puede ser definida con una definición estricta o propia, que es la que comienza por el género al que lo definido pertenece. Todo predicamento, justamente por ser un género supremo [véase «Predicamentos (o categorías)»] se subordina tan sólo al concepto del ente, el cual no puede ser género (véase «Analogía del ente»). Ello no obstante, la cantidad o extensión puede ser definida con una definición de carácter meramente descriptivo, pero que basta para distinguirla de los otros predicamentos.

A título de accidente, la cantidad se define como la determinación por virtud de la cual una sustancia es un todo cuyas partes se continuan unas a otras. La cantidad discreta o dividida es realmente una cantidad en tanto que presupone la que tiene las partes sin ninguna escisión o división. Y, a su vez, la cantidad continua presupone una sustancia compuesta de la materia prima y la forma sustancial correspondiente (véase «Hilemorfismo»). La sustancia corpórea no es extensa en su misma esencia de sustancia consistente en un cuerpo, sino en razón de ella. Lo que de esta manera se quiere dar a entender es que la materia prima no consiste en ninguna extensión. La extensión es un accidente, y tampoco conviene a la materia prima, sino al compuesto de ésta y la respectiva forma sustancial. Lo que tiene partes integrantes que se continuan unas a otras es precisamente ese compuesto, pero de tal manera que ninguno de sus dos coprincipios es parte integrante de él ni se compone de partes integrantes. Las partes a las que se llama de este modo son partes cuantitativas, susceptibles de convertirse en unos todos, no aspectos o coprincipios sustanciales de ninguna entidad.

Las partes cuantitativas —las que una sustancia tiene en cuanto determinada por el accidente en que consiste la cantidad o extensión— se distinguen unas de otras por la posición correspondiente. Son distintas en virtud de su posición y únicamente por ella, sin que con esto se excluyan otras diferencias resultantes de accidentes distintos del que se denomina cantidad. Así, pues, las diferencias de las partes que resultan de la

determinación de la sustancia por el accidente «cantidad» son diferencias meramente posicionales.

En los cuerpos vivientes hay partes cuantitativas que son heterogéneas entre sí, pero ello se explica por la índole peculiar de estas sustancias. La vida que puede darse en los cuerpos consiste en una capacidad de automoción, y esta capacidad no la puede tener la sustancia corpórea si no consta de unas partes integrantes que resulten movidas y de otras que muevan (aquí el «mover» se toma en la acepción más general del «cambiar» —véase «Movimiento»—, no exclusivamente en el sentido de la locomoción o traslación). El moverse (cambiarse) a sí mismo, sin cuya capacidad una sustancia corpórea no se comporta de ninguna forma como sustancia viva, exige tener partes diferentes, no ya sólo en virtud de las respectivas posiciones, sino también de un modo cualitativo. Pero es obvio que estas otras diferencias no vienen determinadas por la cantidad o extensión.

En virtud de su distinta posición, las partes cuantitativas son externas las unas a las otras. Esta exterioridad es la esencia de la extensión. Ser extenso consiste, de un modo radical y primordial, en tener *partes extrapartes*. La aparente superfluidad de lo que se acaba de decir constituye una de las pruebas más elocuentes y claras de que las ideas correlativas de la parte y del todo se aplican inicialmente en el ámbito de las cosas materiales, que es también el lugar de donde originariamente se las toma, aunque ello no ocurre sólo en el caso de estas ideas, sino que se da en todos los casos de conceptos humanos. El objeto adecuado y propio —y, por ello mismo, primordial— de nuestro peculiar entendimiento es «el *qué* inmaterial de las realidades materiales sensorialmente aprehendidas» (véase «Entendimiento humano»).

El concepto de parte no incluye de una manera necesaria la exterioridad posicional de unas partes respecto de otras. Ello es algo que conviene únicamente a las partes que son extensas y en tanto que poseen esta índole, es decir, por ser partes cuantitativas o integrantes, y no por otra razón. El entendimiento y la voluntad como potencias del espíritu humano son partes «potestativas» que éste tiene y que no se pueden dar en él a la manera de las partes integrantes o de tipo cuantitativo. Todo espíritu, por ser inmaterial, resulta indeterminable por la categoría de la cantidad. Es radical y esencialmente inextenso. Ahora bien, ni el entendimiento por sí solo ni la voluntad por sí sola son toda la realidad del espíritu humano. Por tanto, este espíritu es, a su manera, un cierto todo, cuyas partes consisten en la facultad intelectiva y en la facultad volitiva. Dicho con otros términos: el todo espiritual es un «todo facultativo», al que también se da el nombre de «todo potestativo» *(potencia = facultas).*

La lógica designada con el nombre de «lógica matemática», y para la cual se usa también la expresión de «lógica simbólica o formal», no consigna la diferencia entre el todo potestativo y el todo cuantitativo, extensional o integral. Es una lógica excesivamente referida a la idea de la cantidad o la extensión. De ahí que su utilidad para la ontología sea necesariamente limitada, y que incluso degenere abiertamente en un daño efectivo, cuando no se la complementa con nociones más generales o abstractas, vale decir, más formales por su mayor universalidad, aunque el ser más formales que las

usadas, punto menos que en exclusiva, por la llamada lógica formal, resulta ciertamente paradójica. (La paradoja viene, en este caso, de lo poco «formal» que es de hecho la lógica designada de este modo, una lógica que, con bastante frecuencia, es unilateralmente «cuantitativista», aunque no siempre se limite a ser un instrumento del pensamiento empirista).

* * *

El modo según el cual las partes cuantitativas son *distintas* consiste en que son *distantes* sin perder la *continuidad.* Aun siendo, exclusivamente, diferencias posicionales, las que hay entre las partes integrantes del todo cuantitativo son diferencias reales. Cada parte cuantitativa es realmente distinta de las otras que están en su mismo caso. Todas están en el caso de ser partes de un mismo todo integral o cuantitativo, pero, justo por ello, cada una difiere de las demás partes de este todo por la posición que tiene en él, y de tal forma, que para cada una de esas partes su posición es una cierta realidad: no una realidad independiente, sino correspondiente a cada parte y, en consecuencia, relativa también al todo constituido o integrado por éstas.

Ello permite comprender la fórmula con la cual se describe la extensión como accidente de la sustancia corpórea considerada en sí misma: *el orden de las partes en el todo (ordo partium in toto).* Orden quiere decir pluralidad y unidad: por tanto, pluralidad unida, unificada. Lo contrario del orden es el *caos,* la mera pluralidad sin unidad de conjunto, lo cual no existe realmente de una manera absoluta, aunque puede darse como idea, ni más ni menos que como una pura y simple idea —sólo un mero *ens rationis*— de la falta de conexión entre las partes de un todo. Esta falta es sólo relativa, porque no cabe la absoluta falta, la carencia absoluta, de esa especial conexión. El absoluto caos es la nada absoluta, o sea, un mero ente de razón, no un efectivo ente. Pero es posible el desorden pura y simplemente relativo, la carencia de un cierto orden, y ello es grave en los casos en que el orden que falta es necesario para la debida perfección del todo correspondiente. Ahora bien, esa falta no cabe nada más que en aquel todo cuyas partes son susceptibles de diversas ordenaciones, no hallándose, por tanto, naturalmente ordenado —ordenado de un modo natural—según la forma que más le cuadra o conviene para su debida perfección.

En el caso del todo cuantitativo no es posible el desorden de carácter posicional. La cantidad o extensión es en sí misma el orden al que ese desorden se opondría. Las partes cuantitativas son las partes de un todo posicionalmente estructurado. La palabra «estructura» equivale al término «orden». Significa, en resolución, lo mismo que éste. Por tanto, la cantidad es estructura: la que conviene a las partes posicionalmente diferentes, en tanto que así son partes, a la vez que se continúan unas a otras. La continuidad es la unidad del todo cuantitativo en su forma primaria. La cantidad discreta —el todo cuantitativo cuyas partes se encuentran divididas y, por lo mismo, son todos— presupone, como ya antes se indicó, la peculiar realidad de la cantidad en su más propia acepción, o sea, la realidad que es peculiar de la cantidad continua. Bien es cierto que

aquí se habla solamente —pero esto ya se ha avisado— de la cantidad predicamental, no de la cantidad trascendental. Ésta no presupone ninguna continuidad, aunque tampoco su corte o interrupción. Su sentido no implica ninguna diversidad de posiciones, porque la posición es algo que solamente conviene a las partes cuantitativas, y éstas, a su vez, no pueden darse nada más que en el caso de las sustancias corpóreas.

El orden posicional establece necesariamente una distancia que no implica ninguna división. Para entender exactamente esta distancia se hace imprescindible el describirla como distancia *interna,* en tanto que dada entre las partes de uno y el mismo todo, no entre dos todos distintos (sean o no sean distantes, entendiendo por el no serlo el estar en contigüidad). La distensión o extensión determina una máxima distancia, dentro de un mismo todo, entre las partes extremas que hay en él. Esa distancia interna se reduce conforme se va pasando de las partes extremas a las intermedias. Sin embargo, incluso las partes más próximas entre sí han de ser partes posicionalmente diferentes en el todo en el que se dan. Entre ellas tiene que darse la relación de la continuidad, ciertamente más íntima que la del mero contacto; y no cabe que éste se dé como forma de relación entre dos partes de un todo cuantitativo *strictu sensu*, porque el mismo contacto presupone dos todos de este mismo carácter. También el contacto puede darse si se divide alguno de esos todos y se juntan los fragmentos divididos, pero ello es posible en virtud de que estos fragmentos han perdido su índole de partes de una sustancia corpórea. Sólo se les puede llamar partes «en recuerdo» de que lo fueron, ya que, una vez separados del todo correspondiente, son realmente unos todos, no unas partes.

Así, pues, la continuidad no sólo es perfectamente compatible con la distinción real de posiciones, sino que implica también esta distinción. Dos partes de un mismo todo que no se distinguen entre sí por su diversidad posicional no son partes de un todo cuantitativo. Por ejemplo, el entendimiento y la voluntad del espíritu humano son partes que no se distinguen entre sí de un modo posicional, pero ello se debe a que no tienen ninguna posición, ya que sólo son partes de un todo potestativo, el cual no implica, de suyo, el accidente de la cantidad (sólo posible en las sustancias corpóreas). Nuestro espíritu es cantidad únicamente en la acepción trascendental de esta palabra. En él existe una diversidad que no implica extensión. El entendimiento y la voluntad que el espíritu humano tiene son *dos* facultades o potencias. Este «dos» corresponde a unas partes potestativas, a unas realidades o entidades que no exigen en nuestro espíritu el accidente de la cantidad. (Lo que se llama la cantidad trascendental no es ningún accidente, aunque también puede ser atribuido a una pluralidad de accidentes y no tan sólo a una pluralidad de sustancias. Así, en el caso del entendimiento y de la voluntad del espíritu humano el «dos» es efectivamente atribuido a unas partes cuya entidad es la del accidente. Y también cabe que cualquier accidente sea tomado como cantidad trascendental, mas no por ser accidente, sino en tanto que se le puede concebir como el conjunto de los aspectos que posee).

El espíritu humano no es un espíritu puro, ya que posee una aptitud radical para animar a un cierto tipo de cuerpo; y esa misma aptitud, justo por ser radical, no llega a perderla nuestro espíritu al separarse del cuerpo. Pero, incluso cuando se encuentra

unido a éste, nuestro espíritu es de suyo inmaterial y, por tanto, inextenso. Preguntas tales como dónde está el entendimiento y dónde la voluntad, dentro de nuestro espíritu, son posibles tan sólo a consecuencia de una pura ignorancia de la inextensión formal de todo espíritu.

* * *

El orden de las partes en el todo —la estructura cuantitativa— se distingue realmente de lo que se llama «el orden de las partes en el lugar». El todo cuantitativo no es el lugar de sus partes; ni el lugar ocupado por un todo es el todo que ocupa ese lugar. Para que el todo cuantitativo pudiera considerarse como el lugar de las partes que lo integran, habría que pensarlo únicamente como una especie de «lugar común», no como un lugar propio; pero, al ser el lugar común de las partes que lo componen, ese todo tendría que ser el lugar propio del conjunto de ellas, es decir, tendría que ser el lugar propio de sí mismo, lo cual constituye un imposible, porque el lugar y lo localizado se distinguen realmente.

El orden de las partes en el lugar es el accidente *situs*, la manera en que las partes se comportan dentro del lugar que el todo ocupe. Puede denominárselo «postura», y presupone la localización o ubicación [véase «Predicamentos (o categorías)»]. No se trata, por consiguiente, del ser de la cantidad predicamental, sino de algo que sólo puede afectar a la sustancia corpórea en tanto que ésta se encuentra determinada por la extensión o cantidad continua.

Causa

La palabra española «causa» se deriva de un término que en latín suena lo mismo y cuya etimología no se conoce de una manera segura. Los usos latinos más frecuentes de esta palabra son de sentido jurídico y siempre en relación con las ideas de litigio y de pleito, de suerte que no reportan una clara y efectiva utilidad para la determinación del concepto de causa. En el lenguaje común en la actualidad, la voz «causa» se emplea en una acepción muy similar a la que tiene en la terminología filosófica (si bien debe observarse que la mayor parte de las veces el lenguaje vulgar reduce la significación de este vocablo a la de «causa eficiente»).

El sentido más propio y riguroso de la palabra «causa», dentro de la terminología filosófica, es el que se establece por sucesivas determinaciones de la noción de *principio.* De una manera muy amplia, se denomina principio a todo aquello de lo que algo procede. En esta fórmula no se señala el modo en que debe tomarse el «proceder», pero ello responde a que se trata de significar precisamente que se le puede tomar de cualquier modo. Así lo hace ver expresamente la otra fórmula que también se suele usar como definición de la idea de principio: «aquello de lo que algo procede, sea cualquiera la forma en que se dé el proceder» *(id, ex quo aliquid procedit quocumque modo).* De esta forma, la idea de causa se subsume en la de principio, añadiéndole a ésta unas determinaciones especiales que se han de fijar exactamente.

Toda causa es principio, pero no todo principio es causa. Por lo pronto, hay que tener en cuenta la distinción entre «principio lógico» y «principio real». Considerémosla en un ejemplo muy fácil. El fuego produce humo y es, por tanto, un principio real de éste; pero el humo, lógicamente, hace pensar en el fuego y de esta forma es un principio lógico, no de la realidad del fuego mismo, sino sólo del pensamiento que se refiere a él. Esto último es también lo que sucede, por poner otro ejemplo, con las premisas y la conclusión. Así, el hecho de que en Roma existan casas no procede realmente de que las hay en todas las ciudades y de que Roma es una ciudad, pero, en tanto que conclusión, se infiere de estas premisas, las cuales, en virtud de ello, son principios lógicos de él, aunque no, en modo alguno, sus principios reales.

Hay principios reales de dos clases: los negativos y los positivos. Un principio real es

negativo si consiste en alguna falta o privación, y es positivo en el caso contrario. La necesidad de hacer esta distinción se comprende perfectamente al pensar, por ejemplo, en un cuerpo que cambia de lugar. Para que se efectúe su traslación, es necesario que el cuerpo *no* esté ocupando el lugar hacia el cual se dirige. La falta de ubicación en el lugar al que va se da realmente en el cuerpo que se traslada, y la misma traslación la presupone como algo real. Esa falta no es un concepto que lleva a pensar en otro, ni un juicio, o una serie de juicios, en que una conclusión se fundamente de una manera lógica, sino algo extremadamente necesario para que se dé en la realidad la traslación. Por consiguiente, se comporta, respecto de ésta, como un principal real, aunque no positivo, sino negativo. Y, ciertamente, esa falta no es tampoco una causa en el sentido usual de la expresión. El hecho de que un cuerpo no se encuentre en un cierto lugar no es nada que lo ponga en movimiento. El no hallarse en ese lugar es perfectamente compatible con que el cuerpo en cuestión esté en reposo (en otro lugar distinto).

El principio real que es positivo puede conferir, o no conferir, algún ser a aquello de que es principio. Así, entre las partes o etapas de un movimiento, las anteriores no confieren el ser a las posteriores, aunque se comportan, a su modo, como un principio de ellas. Tampoco los principios de esta clase son verdaderas causas, a pesar de su diferencia con los principios reales negativos. Las etapas o partes de un movimiento no consisten en faltas, sino en algo que tiene un cierto ser y, sin embargo, las que son anteriores no confieren el ser a las siguientes (unas y otras son en virtud de alguna entidad distinta de ellas y a la cual se debe el movimiento).

Para que un principio real y positivo sea una causa, es necesario que confiera algún ser a algo realmente distinto y dependiente de él. Esta última condición —al distinguirse de aquello a lo que confiere algún ser, de tal modo que lo haga dependiente— no parece, a primera vista, imprescindible. Sin embargo, es indispensable si se tiene presente que, según la teología de la fe, el Ser de Dios no se distingue realmente en las Personas del Padre y del Hijo y del Espíritu, sino que es exactamente idéntico en ellas, por lo cual, aunque el Padre confiere el ser al Hijo y ambos al Espíritu, no hay entre ellos dependencia alguna.

Aun desde el punto de vista pura y simplemente filosófico, cabe vislumbrar, bien que tan sólo de una manera remota, algo análogo a esta enseñanza de la teología de la fe. El yo humano posee la capacidad de concebirse a sí mismo y de amarse a sí propio, sin fraccionarse en tres seres. En el caso de Dios no cabe que el acto de concebirse, ni tampoco el de amarse, sean unos accidentes, cuya entidad se distinga, de una manera real, de la propia de la sustancia. La unidad (de simplicidad) de Dios es absoluta (véase «Atributos divinos entitativos»). Claro está que la analogía del yo humano con Dios no nos puede ofrecer una explicación natural de lo que es el Misterio, humanamente insondable, del ser personalmente trinitario de la Entidad Divina.

Como resumen de las consideraciones hechas hasta aquí, obtenemos esta definición de la causa: *el principio real y positivo del que algo procede con dependencia en el ser.* La definición del efecto es correlativa de la de la causa y no exige, por ende, más puntualizaciones que la que ya se hace al señalar esta misma correlación. Sin embargo, el

enlace de la causa y el efecto se presta a algunas tergiversaciones en virtud de una cierta analogía con la relación que mantienen entre sí lo anterior y lo posterior en el sentido cronológico de estas palabras. El asunto merece una atención especial, dada la facilidad con que se tiende a atribuir a la causa, como una de sus notas esenciales, la prioridad temporal sobre el efecto. Es algo semejante a lo que ocurre, bajo la perspectiva del espacio, con la noción de sustancia. Así como la imaginación se representa, en cierto modo, a la sustancia en calidad de un suelo, o de un subsuelo, en el que hunde el accidente su raíz, también la causa es, por su parte, imaginada, bajo la perspectiva temporal, en calidad de algo que precede al efecto en su duración. Estos esquemas imaginativos resultan inevitables, y no son peligrosos si se acierta a distinguirlos claramente de las ideas a que apuntan.

* * *

La causa en tanto que causa es simultánea del efecto en tanto que efecto. Ello no quiere decir que el ente *A,* causa del ente *B,* sólo exista cuando éste existe. Si *A* es el padre y *B* el hijo, *A* existía, evidentemente, antes que *B,* pero también es verdad que *A* no era el padre de *B* cuando éste todavía no existía. Dicho de otra manera: *A* comienza a ser causa de *B* cuando *B* empieza a ser efecto de *A.* Pero en seguida se advierte que esto es igual que decir que *A* comienza a ser causa de *B* cuando *B* empieza a ser. «Ser *B»* es, necesariamente, en esta hipótesis, «ser un efecto de *A»,* mientras que, en cambio, el «ser *A»* no es necesariamente, ni siquiera dentro de esta hipótesis, «ser la causa de *B».* El ser efecto de *A* es esencial en *B,* pero el ser causa de *B* no es esencial en *A.* Esta última afirmación va más allá de las que únicamente cabe hacer desde el punto de vista cronológico. Lo que con ella se expresa es, en definitiva, la dependencia de *B* respecto a *A* y la no-dependencia de *A* respecto a *B.* Lo dependiente, en tanto que dependiente, es, por naturaleza, posterior a aquello de que depende, aun en el caso de que lo uno y lo otro hubiesen siempre existido y también hubieran de existir sin ninguna limitación. La posterioridad del efecto en tanto que efecto no tiene nada que ver con su cronología ni con la de la causa en cuanto causa. No es un mero «después», sino una forma de *subordinación.*

Supongamos que el mundo fuese eterno. Ello no obligaría a negar su dependencia respecto del Ser de Dios. Ninguna prueba efectiva de la existencia de Dios se fundamenta en la necesidad de que el mundo haya comenzado, ni en la de que tenga que terminarse alguna vez. Los auténticos argumentos de la existencia de Dios son pruebas que nos conducen a la necesidad de afirmar que el mundo tiene una Causa trasmundana, de la cual es radicalmente dependiente. La traducción cronológica de esta dependencia radical es, ciertamente, posible, aunque no necesaria. Ahora bien, en el caso de hacerla, su fórmula consiste en afirmar que el mundo depende siempre de esa Causa, entendiendo por «siempre» toda la duración que efectivamente el mundo tenga, de tal modo, por consiguiente, que es igual que esa duración sea limitada como que sea ilimitada. (De ahí la radical improcedencia de la «cuarta antinomia de la razón pura», establecida por Kant,

si se la toma, según hace su autor, como una prueba de la imposibilidad de demostrar, tanto que Dios existe, cuanto que Dios no existe. La existencia de Dios no tiene nada que ver con la finitud cronológica del mundo).

Pero ni tan siquiera es necesaria la referencia a Dios y al mundo como conjunto de los seres finitos. El tema es independiente de toda demostración de la existencia de la Causa Primera. Comprobémoslo volviendo a examinar la correlación en que se hallan el ente *A,* en cuanto padre de *B,* y el ente *B,* en cuanto hijo de *A.* El comienzo de la paternidad propia de *A* y el de la filiación propia de *B* son estrictamente simultáneos. *B* no empieza a ser hijo de *A* después de haber *A* empezado a ser padre de *B.* Ahora bien, la absoluta simultaneidad de ambos comienzos resulta absolutamente incompatible con la idea de la causa como algo que de un modo cronológico antecede al efecto, a pesar de lo cual el *ser* de *A* y el de *B* se relacionan entre sí de tal manera que hay una *subordinación* del segundo al primero. Esta subordinación tiene dos polos: uno primario y otro secundario, y ambos, en cuanto tales, se mantienen en una correlación que no implica una secuencia temporal, sino precisamente una con-secuencia ontológica. Lo que en la subordinación está presente en calidad de polo secundario «sigue» a lo que en ella se comporta como el polo primario, sin que el seguirlo consista en un sucederlo, ya que ambos polos se correlacionan, manteniéndose cabalmente en rigurosa simultaneidad. Incluso si *A* desaparece y permanece *B,* la índole secundaria que éste tiene es posible tan sólo en relación a ese *A* del cual fue existencialmente simultáneo en el instante en que su ser comenzó, y ello de tal manera que, precisamente en ese instante, *B* está siendo el polo secundario. Su carácter subordinado no se inicia con la desaparición del polo *A,* sino que es originariamente simultáneo del valor subordinante de este mismo.

* * *

La interpretación empirista del concepto de causa tiene por fundamento inmediato el prejuicio de que la causa implica la sucesión temporal. Así, la forma en la que Locke entiende el concepto de causa *(Ess. conc. Hum. Underst.,* 1, 2, c. 26) es la de un antecedente cronológico, la de un dato que en la experiencia va por delante de otro. Ello, para Locke, no significa que todo antecedente sea una causa, sino que toda causa es un cierto dato antecedente. El concepto de causa resulta, de esta manera, adulterado por un coeficiente temporal que es ajeno a la esencia de la subordinación del efecto a la causa, según ha podido comprobarse en las consideraciones anteriores. A esto se ha de añadir que no siempre la causa es un dato de la experiencia, antes por el contrario, la mayoría de las veces se hace preciso inferirla sobre la base, eso sí, de unos datos empíricos, pero mediante algún razonamiento. Hasta puede ocurrir que, a pesar de esa conjunción de razonamiento y experiencia, siga sin presentársenos la causa correspondiente a un hecho que conocemos de una manera empírica. No por ello pensamos que ese hecho no tenga causa ninguna. El «ser» causa no requiere el «ser conocido» como causa por medio de la experiencia solamente o en virtud, además, de alguna clase de razonamiento. Lo que ha de sostenerse en esas bases es tan sólo la afirmación de que un cierto ente es causa de

otro.

Hume niega la validez del concepto de causa *(Ess. conc. Hum. Underst.,* IV) basándose para ello en la negación, a su vez, de que la experiencia pueda justificar su aplicación. Lo que se llama causa se reduce, en el pensamiento de Hume, a una impresión sensorial, de la cual esperamos que otra le sea subsiguiente, sin que ello se deba a algo distinto de la fuerza de la costumbre, que hemos llegado a adquirir, de asociar ambas impresiones por habérsenos dado de ese modo en una serie de casos. Hume no niega que semejante expectativa resulte natural. Lo que rechaza es que también sea lógica, es decir, que tenga un fundamento suficiente, pues lo acontecido hasta ahora entre dos hechos puede no repetirse en el futuro (la experiencia no garantiza esa repetición).

En el pensamiento de Hume sobre la causa deben distinguirse tres aspectos: *a)* la idea misma de causa; *b)* la génesis de esta idea, y *c)* la cuestión de su aplicación.

Por lo que se refiere a la idea misma de causa, la teoría de Hume no es admisible ni como testimonio de un mero hecho lingüístico, ni como descripción de la manera según la cual concebimos ciertas impresiones sensoriales. En el lenguaje común la voz «causa» no se emplea únicamente para significar esas impresiones sensoriales a las que Hume la adscribe. No siempre lo que llamamos causa está pensado como habiendo de ser un dato empírico actual o posible. El lenguaje ordinario no es tan empirista como Hume, ni tampoco está en el caso de éste la terminología filosófica de dos escuelas tan distintas entre sí como las de Aristóteles y Kant. Pero, además, y aquí está lo esencial y decisivo, la idea general de causa no puede considerarse como un efectivo dato empírico. Cabe percibir sensorialmente una cosa que es causa, pero no que sea causa esa cosa, de la misma manera en que el ser-cuerpo no es sensorialmente perceptible, aunque lo sean los seres que son cuerpos (véase «Entendimiento humano»).

En lo que atañe a la génesis de la idea de causa, tampoco la teoría de Hume es admisible, y ello, en primer lugar, porque el ser de la causa, aunque sensorialmente imperceptible, puede captarse intelectivamente por medio de una abstracción cuyo punto de partida viene dado por ciertos hechos, bien sencillos y conocidos, de nuestra experiencia interna. Tenemos, efectivamente, la experiencia de que algunos de nuestros actos dependen de otros actos también nuestros, así como de que algunos seres exteriores influyen en nosotros y de que nosotros influimos en algunos seres exteriores. Estos tres tipos de experiencia interna de la causalidad se denominan, respectivamente, *ab intra ad intra, ab extra ad intra* y *ab intra ad extra.* Por abstracción a partir de estos hechos, adquirimos la idea de causa. En cambio, no tenemos experiencia de la causalidad *ab extra ad extra:* no captamos directamente el influjo de unos seres exteriores sobre otros seres igualmente exteriores.

Finalmente, en la aplicación de la idea de causa, Hume empieza por cometer un auténtico círculo vicioso al atribuir a la costumbre el surgimiento de la expectativa que él tiene por natural, pero que no considera, en cambio, lógica. Si esa expectativa es producida por la fuerza de la costumbre, será preciso afirmar que la costumbre es su causa y, de esta suerte, lo que sirve para la explicación del concepto de causa viene a ser explicado por este mismo concepto. Además de constituir un evidente círculo vicioso,

ello es también la admisión de una cierta causalidad *ab intra ad intra.* De esta causalidad puede afirmarse que es enteramente subjetiva por referirse a unos actos de la vida consciente del sujeto en el que se da, mas no por ello se la ha de considerar como subjetiva en la acepción de que no tenga ningún valor ontológico. Esos actos son tan efectivos y reales como cualquier acontecimiento del mundo transubjetivo.

* * *

En general, el valor ontológico del principio de causalidad se demuestra, de una manera apodíctica, a partir de la idea de «lo que llega a ser» y como algo aplicable a todo ente que se encuentre en el caso al que esta idea se refiere. En efecto, lo que antes no era, y después es, debe su ser a otro ente; dicho con otros términos: es un ente causado. Su necesidad de tener causa se infiere lógicamente de la conjunción de su hecho de ser y su posibilidad de no-ser, la cual, a su vez, se infiere del hecho de no haber sido. Así, pues, la demostración del valor del principio de causalidad se lleva a cabo en virtud de un razonamiento que puede formularse de este modo: *a)* lo que llega a ser puede no-ser, ya que antes no era; *b)* ahora bien, lo que puede no-ser y, sin embargo, es, no es por sí mismo, puesto que, si lo fuese, nunca le habría faltado lo que le es necesario para ser; *c)* por consiguiente, lo que llega a ser depende de otro, vale decir, es causado.

Repárese en que lo que se prueba de este modo no es que todo tenga una causa o que todo ente sea causado. El concepto de «lo que llega a ser» no es el del ente o el de todo ente. Cabe que un ente no tenga ninguna causa. «Ente» no es igual a «ente causado». Un ente que no tiene causa alguna no es ningún imposible, sino, por cierto, un ente necesario. Ahora bien, ello no quiere decir que se cause a sí mismo. El concepto de *causa sui* es absurdo, contradictorio. Para que algo fuese causa de sí mismo, sería preciso que tuviera ser y que, conjuntamente, careciese de él: lo primero, para poder causar, pues lo que no es no puede ser causa alguna; y lo segundo, para poder ser causado, ya que no cabe que reciba el ser lo que está poseyéndolo.

En su ataque al principio de causalidad, Hume admite la posibilidad de que algo sea sin tener causa alguna. Esta tesis es admisible, precisamente por las razones ya expuestas, pero no cabe aplicarlas a «lo que llega a ser». En esta aplicación es donde falla la tesis mantenida por Hume, pues aunque «algo» no equivale a «algo causado», no es menos cierto que «algo que llega a ser» se identifica con «algo que tiene causa», según ha podido comprobarse por las razones anteriormente aducidas. Todo lo cual se resume diciendo que tan imposible es que un ente sea su propia causa, como que un ente que llega a ser no tenga causa ninguna, mientras que, en cambio, es posible que un ente sea por sí mismo. De ahí la necesidad de afirmar, frente a Hume, que el concepto de ente necesario no constituye ninguna contradicción. No hay ninguna razón para admitir que toda existencia es contingente. Hume lo admite por haber reducido antes lo existente a lo que es objeto de experiencia. Y «existir» no es lo mismo que «existir sin necesidad» ni que «existir sin causa». Tan no lo es, que para existir sin causa alguna es preciso existir por sí o, dicho de otra manera: existir necesariamente, lo cual es justamente lo contrario

de lo que hace falta suponer para poder afirmar lo que mantiene Hume.

Por lo demás, el uso que del principio de causalidad se debe hacer cuando se trata de seres exteriores y solamente de ellos no es un asunto ontológico, sino una cuestión metodológica, que se resuelve, cuando la experiencia lo permite, aplicando las leyes de la *inducción* y teniendo presentes todas las condiciones necesarias para no proceder sin fundamento (véase «Demostración»). En los casos en los que no hay base suficiente para hacer la inducción de una manera lícita, el principio de causalidad conserva su validez. «Ser efecto» no equivale, en modo alguno, a «ser conocido como efecto», por la misma razón por la que el «ser» no equivale a su «ser conocido».

* * *

La teoría de Kant sobre la causa supera indudablemente a la de Hume (y a todas las vinculadas al empirismo y al positivismo), por dos claras razones: *a)* por haber reparado en la índole supraempírica de la causalidad, y *b)* por incluir en el concepto de ésta el de la subordinación como algo distinto de la pura y simple sucesión. Ambas razones aparecen juntas en este breve pero inequívoco texto: «La síntesis de la causa y el efecto lleva consigo un valor, absolutamente inexpresable en la experiencia, y que consiste en que el efecto no se limita a sobrevenir tras la causa, sino que es puesto *por* ésta y resulta *de* ella» *(Crít. de la razón pura,* A 91-B 104).

Pero el concepto de causa es, según Kant, una pura forma del entendimiento, a la cual no cabe atribuir un alcance transubjetivo en la acepción de lo válido en la realidad misma de las cosas. El concepto de causa no tiene para Kant otra función que la de enlazar meros fenómenos. En vez de referirse a algo real, refiere unos fenómenos a otros. Por consiguiente, el concepto de causa, aunque según el pensamiento de Kant no es extraíble de ninguna experiencia, puede, no obstante, ser aplicado a ésta para ordenar los fenómenos en su dimensión temporal, es decir, en el plano, o la línea, de la sucesión. De esta suerte, el valor del principio de causalidad es sólo interfenoménico y presupone el tiempo como una condición indispensable. Al igual que las demás categorías, la causa sirve para un entender que no consiste en captar lo que las cosas en sí mismas son, sino para ordenar los datos de una experiencia que se limita a ofrecernos los resultados de la acción de aquéllas sobre nuestra propia sensibilidad.

La primera de las insuficiencias de la teoría kantiana de la causa se encuentra en la negación de que el concepto de ésta sea abstraíble de algunos datos empíricos. La íntima vivencia que tenemos de la causalidad en los actos ya mencionados —los aludidos con ocasión de la crítica a la teoría de Hume sobre la causalidad— constituye un caso de evidencia inmediata, cuya recusación nos llevaría al más absoluto escepticismo. Ningún razonamiento filosófico puede contrarrestar el valor de un dato inmediato de nuestra experiencia interna. Para Kant, sin embargo, esta misma experiencia, a pesar de su intimidad, es sólo la captación de unos meros fenómenos y, por lo mismo, no puede constituir el fundamento del valor ontológico —transfenoménico— del concepto de causa. Ahora bien, el propio Kant se muestra infiel a su pensamiento en un punto

fundamental, y no sólo de hecho, sino en virtud de una exigencia ineludible. Considerémoslo, aunque sea tan sólo de una manera esquemática.

La noción de fenómeno es esencialmente relativa. En el pensamiento kantiano, el fenómeno es relativo a «la cosa en sí». Kant la da por incognoscible, pero afirma inequívocamente su existencia. Pues bien, para probar la existencia de la cosa en sí, Kant se vale precisamente del principio de causalidad. No puede proceder de otra manera, porque la cosa en sí trasciende, según él, todo nuestro poder cognoscitivo (aun el caso de que el «en sí» lo sea el del propio sujeto cognoscente). Pero, al usar el principio de causalidad para demostrar la existencia de la cosa en sí, Kant no se ajusta al valor meramente interfenoménico de este principio, sino que se sirve del concepto de causa para enlazar el fenómeno, en calidad de efecto, con la cosa en sí, en cuanto causa. Y tampoco puede Kant, en este punto, proceder de otro modo. Limitándose a usar de una manera simplemente interfenoménica el concepto de causa, no habría podido enlazar el «fenómeno» con el «ser» al que éste, constitutivamente, se refiere. (Ya en las primeras páginas de la Introducción a la *Crítica de la razón pura,* Kant admite unas objetividades que «entran en contacto» —*berühren*— con los sentidos y, por un lado, «producen» —*bewirken*—representaciones de ellas y, por otro lado, «ponen en movimiento» —*in Bewegung bringen*— a la facultad intelectiva. Son también de especial interés para este punto los textos kantianos que se encuentran en el comienzo del «tránsito a la deducción trascendental de las categorías» —*Crítica de la razón pura,* B 125—, en la *Fundam. de la Met. de las Cost.,* lll, y en el *Op. post.,* 5981).

* * *

Dado que la causa determina que algún ente dependa de ella, hay tantos tipos de causa como modos de dependencia. Ésta puede ser intrínseca o extrínseca. La dependencia intrínseca es la que un ente tiene respecto de aquello que lo constituye en su propia entidad, es decir, respecto de lo mismo que en él hay. En cambio, la dependencia extrínseca es la que un ente tiene respecto de algo externo a él. Toda sustancia material depende intrínsecamente de su materia prima y de su forma sustancial, puesto que ambas constituyen su ser (véase «Hilemorfismo»). De ahí viene, radicalmente, la distinción entre la *causa material* y la *causa formal.* El accidente depende, también intrínsecamente, de la sustancia en que inhiere, por lo cual, y dado que la materia se comporta como el sujeto o sustrato de la forma, la sustancia se considera, de una manera analógica, como causa material del accidente, y éste, también de un modo analógico, como causa formal (secundaria) del llamado «compuesto accidental» (véase «Sustancia»). Por su parte, la dependencia extrínseca se da entre lo producido y aquello que lo produce, y también entre el medio y su fin. De ahí la distinción entre la *causa eficiente* (o productiva) y la *causa final.*

A la causa eficiente y a la final se dedican en este Léxico las voces correspondientes. Por lo que atañe a la causa material y a la formal, las cuestiones más importantes que su estudio plantea se examinan en la voz «Hilemorfismo». Hay, sin embargo, un concepto

que debe aclararse aquí: el de la «causa formal extrínseca». Se denomina así, en primer lugar, a la idea por la que el artífice dirige la ejecución de su obra (el escultor, por ejemplo, tiene en su mente la idea de una cierta escultura, y esta idea es lo que él trata de plasmar en la misma obra que va haciendo). En segundo lugar, se denomina también causa formal extrínseca al objeto que especifica a las operaciones. La visión, por ejemplo, se distingue específicamente de la audición porque el color difiere específicamente del sonido. Y lo mismo que las operaciones, también los hábitos y las potencias se especifican por sus respectivos objetos, de manera que también éstos son sus correspondientes causas formales extrínsecas.

* * *

Aunque ser-causa es justo lo contrario de ser-efecto, cabe que un ente que es causa sea, a su vez, efecto de otro ente. Lo que no cabe es que toda causa sea causada. Ello requeriría, como advierte Aristóteles *(Met.,* V, II, 994 a 11-19), que todas las causas fuesen intermedias, lo cual implica una contradicción, porque lo intermedio no es posible sin lo primero y lo último. Es decir: si se piensa que todas las causas son causadas, no se puede pensar que haya una que sea primera, lo cual es, sin embargo, imprescindible para las causas intermedias o causadas.

La comprensión cabal de este argumento exige tener en cuenta los dos puntos siguientes: *a)* que da lo mismo que lo intermedio lo sea una sola causa como que esté constituido por varias, ya que esas varias coinciden en ser intermedias todas, y *b)* que también es indiferente el que las causas intermedias sean finitas (en cantidad) o, por el contrario, infinitas, pues no por ser infinitas dejan de ser intermedias. Ambas aclaraciones son formuladas también por Aristóteles en el mismo lugar citado. Brentano aduce una comparación tan sencilla como elocuente: «Una argolla cuelga de otra y ésta, a su vez, de un gancho hincado en el techo de una habitación. ¿Habrá quien crea que puede suprimirse el gancho, sustituyéndolo por el sistema consistente en que la primera argolla cuelgue de una segunda, la segunda, a su vez, de una tercera, y así *in infinitum?* Sería algo tan ilusorio como la forma en que los indios explicaban la quietud de la Tierra en el espacio cósmico, y que consistía en suponer que nuestro planeta está soportado por cuatro elefantes, cada uno de los cuales es mantenido, a su vez, por otros cuatro, y así indefinidamente» *(Sobre la existencia de Dios,* n. 377). (La comparación con el caso de las argollas vale también si se supone que éstas se enlazan unas con otras de tal modo que constituyen un círculo. El círculo así formado necesita de un gancho o de cualquier otra cosa que lo mantenga).

Suele hacerse la distinción entre las causas esencialmente subordinadas y las que sólo son subordinadas de un modo accidental. Una causa es subordinada esencialmente si en el mismo ejercicio de su causalidad está dependiendo de otra causa, y es accidentalmente subordinada en el caso contrario. Así, por ejemplo, los pedales de una bicicleta son causas esencialmente subordinadas a los pies del ciclista que los mueve. En cambio, Pedro, que es padre de Juan, pero hijo de Santiago, es una causa accidentalmente

subordinada a Santiago, porque no es necesario que éste esté existiendo en el instante en que Pedro llega a engendrar a Juan. Y lo mismo hay que decir de Santiago en relación a su padre Fernando, y de Fernando respecto a su padre Enrique, etc. Esta serie puede ampliarse indefinidamente, mas de aquí no se sigue que carezca de una primera causa exterior a toda la serie, ya que todas las causas que en esta misma intervienen son, por hipótesis, causas intermedias y, en cuanto tales, exigen todas ellas otra causa que no esté en la misma situación. A esta causa debe llamársela primera, pero no en el sentido de que sea la inicial en una serie de causas todas ellas intermedias o causadas.

También suele decirse que la distinción entre las causas esencialmente subordinadas y las subordinadas sólo accidentalmente es necesaria para demostrar la existencia de una Causa Primera en un sentido absoluto. Pero ello no es cierto. El conjunto constituido por las diversas series de causas intermedias o causadas es un efecto del conjunto integrado por las causas primeras de esas series. Pero, a su vez, el conjunto de esas causas primeras se comporta como un efecto, porque esas causas primeras son causadas por algo externo a las diversas series en cuestión. Comprobémoslo. Cada una de las primeras causas de que hablamos tiene algo común con las demás y algo que, en cambio, le es propio. Ahora bien, ni lo común es la razón de ser de lo propio, ni lo propio es la razón de ser de lo común. En consecuencia, la unidad que en cada caso constituyen no se puede deber a ninguno de ellos y, por lo mismo, es una unidad dependiente de algún otro factor. Pero entonces resulta que ese otro factor es la causa de cada una de esas causas primeras. Dicho con otros términos: es la Causa Primera en un sentido absoluto, la causa de toda causa.

Causa eficiente

La eficiencia consiste en la producción, y la eficacia equivale a la productividad. De ahí que se llame eficiente a la causa productiva o productora. El término «producir» se deriva del infinitivo latino *ducere,* que significa «llevar», y de la partícula *pro,* entre cuyas acepciones principales se encuentra la del ascenso o la subida (así, por ejemplo, «promover» es tanto como elevar, perfeccionar o hacer subir). En su acepción más fuerte o radical, la producción consiste en llevar algo hasta la altura o el nivel del ser, o, dicho más brevemente, en hacer que algo sea. Y, por su parte, el vocablo latino *efficere* —derivado de *facere*— quiere decir hacer algo a partir de *(ex)* algo: dar existencia en acto a lo que sólo potencialmente la tenía.

En su sentido más propio, el efecto o producto —o sea, lo efectuado o producido— es lo llevado a ser en virtud de una actividad que otro ente ejecuta. Ese otro ente —el que ejecuta la acción por virtud de la cual existe en acto lo que de suyo tendría sólo la potencia o capacidad de existir— se llama causa eficiente. Así, pues, lo que ante todo resulta de esta causa es el tránsito que consiste en que algo pase desde el no-existir al existir, siendo este tránsito un cambio cuyo término estriba en un existente en acto, no en una existencia desprovista de sujeto o de poseedor. Toda existencia es existencia *de* algo —véase «Ente (y propiedades del ente)»—, pero no todo lo que puede existir está siendo en acto un existente, ni todo lo que tiene en acto la existencia la posee de suyo como exigida o postulada por su esencia.

Se da el nombre de *cambio metafísico* a la transición por la que un ser que no tenía existencia en modo alguno —ni siquiera en potencia— llega a ser en acto un existente. Este cambio no es una *realidad en* un sujeto, sino la *realización de* la entidad que un sujeto posee, y esa realización es una acción que no implica en su efecto ningún ser previamente a ella. Por el contrario, se denomina *cambio físico* al que se da en algo ya existente. El término de este cambio lo es una realidad que existía en potencia en algún ente en acto y, aunque aquello que hace que esa realidad se actualice es una sustancia diferente del sujeto del cambio, esa actualización presupone, no obstante, en este sujeto, una potencia receptiva o pasiva.

La definición aristotélica de la causa eficiente como «aquello de lo que

primordialmente viene el cambio» *(Fis.,* III, 3) no es aplicable de una manera estricta y propia nada más que en el caso del cambio físico. Tal como antes se ha expuesto, este cambio se da en un ente ya existente. El cambio físico presupone un sujeto y consiste en la adquisición, por parte de éste, de una manera de ser para la cual tenía capacidad. La adquisición de esa manera de ser es un cambio de este sujeto, pero no el paso de su no-existencia a su existencia, sino tan sólo el de su estar en potencia de esa forma de ser hasta su hallarse en el acto correspondiente. Así, la transformación por la que un trozo de madera adquiere la forma peculiar de una escultura consiste exclusivamente en la actualización de la potencia o capacidad receptiva que de ser escultura había ya en él. Esa actualización corre a cargo del escultor, que es la causa eficiente, pero contando con una causa material, que es el trozo de madera ya existente y sobre el cual recae la actividad de esculpir.

En este ejemplo, la escultura debe su ser, por una parte, al escultor que la produce y, por la otra, a un cierto trozo de madera, en el cual resulta producida. El escultor se comporta activamente, mientras que el trozo de madera se limita a un comportamiento receptivo, puramente pasivo, aunque indispensable para el caso, ya que sin este comportamiento el escultor no podría ejercer su actividad. Ahora bien, el ente al que corresponde la iniciativa del cambio es, en este ejemplo, el escultor. Por el contrario, el trozo de madera, al «dejarse» tallar, secunda pasivamente la actividad que el escultor realiza. En consecuencia, puede y debe afirmarse que el escultor es aquello de lo que primordialmente viene el cambio al que nos estamos refiriendo. Dicho en términos generales: el ente que se comporta como la causa eficiente es aquel del que de un modo primordial resulta la entidad misma de algún cambio.

La definición aristotélica de la causa eficiente expresa esa misma idea sobre la base de que por cambio se entienda el que se denomina cambio físico, es decir, el que presupone la existencia de su sujeto y la posesión, por parte de éste, de una cierta potencia receptiva de lo que en el cambio llega a ser. Por lo demás, la definición aristotélica de la causa eficiente no se opone a la prioridad de la causa final en el orden de la intención. Lo que en este orden se comporta como lo inicial o lo primero es, en el orden de la ejecución, lo último o lo final. (El «para qué» de la actividad del escultor es previo, en la intención de éste, a la realidad del esculpir, pero en el orden de la ejecución es justamente lo último).

* * *

Aunque la definición aristotélica de la causa eficiente no se puede aplicar de un modo propio nada más que en el caso del cambio físico, es preciso, sin embargo, utilizarla como un cierto punto de partida para entender el cambio metafísico en tanto que opuesto a aquél. Dado el modo de funcionar característico de nuestra facultad intelectiva, no entendemos el cambio metafísico sin hacer una referencia, de valor negativo, al cambio que presupone la existencia de un sujeto pasivo o receptor. Todas nuestras ideas metafísicas son ideas analógicas, que implican la negación de algo contenido en los conceptos que nos podemos formar de las cosas captadas de una manera sensible (véase

«Entendimiento»). De esta suerte, nuestra noción del cambio metafísico implica la negación de un elemento que la idea del cambio físico contiene. Ese elemento consiste en el sujeto pasivo o receptivo que el cambio físico implica, suponiéndolo como algo ya existente y que se deja cambiar. En consecuencia, la definición de la causa eficiente es la que se propone en esta fórmula: aquello de lo que primordialmente viene el cambio, aun en el caso de que éste se dé sin ningún sujeto receptor.

Definida de esta manera, la idea de causa eficiente es aplicable en la intelección de cualquier cambio, tanto en la adecuada al cambio físico, cuanto en la que conviene al metafísico. En el segundo caso, la palabra «primordialmente» excluye la realidad de todo ser en el que pudiera pensarse como previo o indispensable al que ejerce la actividad por la que el cambio existe (de una manera análoga a como en la noción de «Ente Primero» se excluye la realidad de todo ente en el cual se pensara como anterior a Él).

La causa a la que compete la producción del cambio metafísico no admite ninguna clase de condicionamientos. Es causa de una manera incondicionada o absoluta. Su efecto se debe a ella íntegramente, sin exigir, por tanto, otra causa distinta. La causa por la que ese efecto es producido no se limita a hacerlo «tal» cual es, sino que absoluta o simplemente lo hace ser: dicho de otra manera, lo hace estar existiendo, lo realiza en tanto que poseedor del correspondiente *actus essendi*. Ello equivale a decir que la existencia de todo ente limitado, sea cualquiera la esencia que éste tenga, es absolutamente producida por el Ser Infinito o Absoluto, el único que posee la capacidad de hacer surgir —sin tener que valerse de ninguna otra causa— la íntegra realidad de todo ente cuya existencia en acto no esté exigida por su misma esencia.

* * *

La capacidad de producir el ser entero de una determinada realidad se identifica realmente con la capacidad de producir todas las realidades, sea cualquiera la índole que a cada una convenga. La verdad de esta afirmación no es evidente de una manera inmediata, pero queda demostrada al advertir que, como ya se explicó, la producción del ser íntegro de un ente determinado no se limita a hacer que éste sea «tal» cual él mismo está siendo, sino que absoluta o simplemente le hace «ser», confiriéndole, por tanto, lo que él tiene en común con los demás. De ello se sigue que la Causa absolutamente productiva es la causa del ente en tanto que ente, aunque no *causa sui,* por ser esto un puro imposible, una absoluta o plena contradicción (véanse «Causa» y «Teología Natural»). Pero, en cambio, es posible que la Causa absolutamente productiva no sólo haga surgir entes limitados, sino también que un ente limitado se comporte como causa eficiente de otro que a su vez sea limitado.

El concepto de causa productiva no es de una manera necesaria el de un ente que hace surgir todas las realidades ni, por tanto, el concepto de la causa a la que se debe cualquier ente de una manera absoluta, es decir, en tanto que ente. Para que algo sea una causa eficiente no hace falta que se comporte como lo que hace ser a todo ser cuya existencia es distinta realmente de su esencia. Basta con que pueda producir la realidad de algún

ente, en tanto que esta realidad es limitada. La causa que de este modo es productiva se distingue realmente de la que es productiva de una manera absoluta, y no le quita a ésta, en forma alguna, su índole de Causa Trascendente o irrestrictamente universal («universal *in causando»,* véase «Universales»).

La tesis según la cual hay una causa eficiente y sólo una suele ser designada con el nombre de «ocasionalismo», aunque en rigor este término debe aplicarse tan sólo a la concepción de Malebranche (cf. *La rech. de la vérité,* liv. VI, 2éme partie, chap. 3, C. 3). Dentro de este sistema, no hay más causa eficiente que el Ser propio de Dios, auténtico titular de la eficiencia ilusoriamente atribuida a los seres creados. Ningún ente finito puede, según Malebranche, ser algo más que pura y simple ocasión (de ahí la voz «ocasionalismo») para que Dios actúe. Así, pues, lo que la teoría ocasionalista niega no es que se dé la ilusión de que los seres creados se comportan como si también fuesen activos, sino que este comportamiento sea algo más que una pura ilusión. La infinita distancia entre Dios y los demás seres exige que la eficiencia pertenezca al Ser propio de Dios y que sólo en Él se pueda dar. Para que los seres creados la pudiesen tener, sería preciso que se diera en ellos como algo infinitamente distante de la eficiencia divina y, siendo Dios infinitamente activo, la eficiencia o actividad de los seres creados no puede por menos de ser nula (infinitamente pequeña).

Ya con anterioridad a Malebranche, este mismo argumento es aducido por algunos pensadores medievales (entre ellos Avicena y Avicebrón) que, sin embargo, sólo consideran inactivos a los seres corpóreos, los más distantes de Dios. Otro argumento que también se alega para negar a los cuerpos la capacidad de producir es el que dice que las sustancias corporéas no podrían actuar nada más que por medio de unas potencias activas, y que, como éstas son formas accidentales, no pueden producir la realidad de ninguna sustancia. Por tanto, ningún cuerpo es verdaderamente productivo, si el producir se entiende como algo más que una transformación accidental (en cuanto dada en virtud de lo que un accidente puede hacer). En suma: ningún cuerpo es capaz de producir otro cuerpo, ya que esta producción exigiría que una sustancia corpórea pudiese llegar a ser efecto de un accidente, lo cual es insostenible, porque no cabe que la entidad del efecto supere a la de la causa.

Leibniz niega que la capacidad de producir sea un atributo de los seres creados. No ya sólo los cuerpos, sino también todos los demás seres, con la sola excepción de Dios, son, según Leibniz (que en este punto coincide con Malebranche), enteramente incapaces de producir algo en otro ser *(Syst. nouveau pour expliq. la nat. des subst.,* IV). La ilusión o mera apariencia de que hay nexos causales entre los seres creados queda explicada en virtud de lo que llama Leibniz la «armonía preestablecida», la cual es un radical ajuste o concordancia, determinado por el Poder de Dios, de una vez para siempre, entre las situaciones de las diversas mónadas (sustancias) dependientes de ese Poder. Las mónadas son activas, pero tan sólo de una manera inmanente (cada cual dentro de sí misma, no hacia fuera). Ninguna de ellas puede influir en otra, y esto por dos razones: en primer lugar, porque no tiene «ventanas» a través de las cuales puedan salir o entrar los accidentes para instalarse en alguna mónada distinta de aquella en la que antes estuviese,

y, en segundo lugar, porque no cabe que el accidente emigre de una sustancia a otra.

El argumento que apela a la infinita distancia entre Dios y los demás seres no demuestra la imposibilidad de que los seres creados sean activos. También los seres creados tienen ser, no obstante la infinitud de la distancia real que los separe de Dios. Y así como esta distancia no se opone a que los seres creados sean reales, tampoco excluye que estos seres sean activos. No cabe duda de que la actividad de lo creado ha de ser de tal naturaleza que diste infinitamente de la actividad propia de Dios, pero esto no exige que aquélla se dé tan sólo de una manera ilusoria. Tampoco la entidad de lo creado es una mera apariencia, no obstante la infinitud de su distancia respecto del Ser divino. En ambos casos se trata de una distancia real, y ésta pide que sus extremos sean reales (véase «Relación»).

Por otra parte, más bien se deprime que se exalta la Omnipotencia de Dios si se niega que lo creado pueda comportarse activamente, ya que entonces hay que negar que Dios posea la capacidad de producir unos seres que estén, a su vez, dotados de la capacidad de producir. De esta suerte, la Omnipotencia de Dios no tendría eficacia nada más que para crear unos seres inoperantes, meramente pasivos, y esa eficacia, necesariamente Iimitada a la producción de seres ineficaces, no da el mejor testimonio de la Omnipotencia del Creador.

Ni siquiera cabe que los cuerpos sean puramente pasivos. Todo cuerpo real consiste en una sustancia que se compone de materia prima y de la forma sustancial correspondiente (véase «Hilemorfismo»). Cierto que la materia es el componente pasivo de los cuerpos, pero ni éstos se reducen a ella, ni tampoco es posible, en modo alguno, que ella misma exista aisladamente. En cada caso, la materia prima se encuentra determinada por alguna forma sustancial, y ésta tiene la índole de un cierto principio activo (de lo contrario, no podría ser diferente de la materia prima). En consecuencia, todo cuerpo es pasivo en virtud de su componente más radicalmente material, y activo por el factor más radicalmente formal que en él existe. De este modo, la actividad de la sustancia corpórea no es absoluta o pura actividad, y ello basta para que realmente se distinga de la actividad propia de Dios y para que realmente sea infinita la distancia real que de Él la separa. El modo según el cual la sustancia corpórea puede comportarse activamente es el de una actividad *condicionada* por la radical pasividad de la materia prima, frente al modo *absoluto,* enteramente incondicionado, según el cual es activa la realidad de Dios (Acto Puro, sin mezcla alguna de potencia pasiva o receptiva).

El carácter condicionado de la actividad de la sustancia corpórea no se opone a que un cuerpo se comporte realmente como causa eficiente de otro. El ejercicio de esta causalidad difiere, ya en su raíz, de un acto de creación. El acto creador es productivo de todo el ser de su efecto, mientras que la actividad por la que un cuerpo hace que otro aparezca es exclusivamente la actualización de una cierta forma sustancial en la materia prima de una sustancia corpórea *ya* dada. El cuerpo *A* produce el cuerpo *C* haciendo que la materia prima que *ya* hay en el cuerpo *B* pierda la forma sustancial que en éste tiene y adquiera, en cambio, la que hace que *C* difiera de todos los demás cuerpos. En suma, la producción de una sustancia corpórea por otra es solamente una transformación

sustancial, no un acto de creación. Los cuerpos no están dotados de un poder infinito, pero tampoco el tenerlo les hace ninguna falta para poder ser causas eficientes de unas *transformaciones* sustanciales.

La actividad que un cuerpo ejerce sobre otro no pasa de ser un accidente, a pesar de lo cual es posible que surja, en virtud de ella, una nueva sustancia, porque ese accidente existe en un sujeto que es sustancia también. Por tanto, la objeción según la cual un accidente no puede producir una sustancia no es ninguna objeción. La actividad de un cuerpo no es la causa eficiente de otro. Esa causa la es una sustancia corpórea, no ese especial accidente en que consiste la actividad que ésta ejecuta, ni siquiera, tampoco, el accidente que se llama potencia activa. El esquema de los elementos que intervienen en el ejercicio de la actividad propia de un cuerpo, cuando éste produce otra sustancia corpórea, contiene estas realidades: *a)* el cuerpo que se comporta como causa eficiente; *b)* una potencia activa poseída por ese cuerpo, y *c)* la correspondiente actividad, la cual, de un modo inmediato, se da en la potencia activa, aunque de un modo mediato pertenece al cuerpo en que ésta existe. Los elementos *b)* y *c)* son accidentes, mientras que el elemento *a)* es una sustancia.

Tampoco es, en realidad, una objeción contra la eficiencia de los cuerpos la imposibilidad de la emigración del accidente de una sustancia a otra. Ni siquiera en el caso de la transformación accidental hace ninguna falta el imposible de que un accidente sea extraído de su sustancia y resulte proyectado e injertado en la entidad de otra, como si fuese un cuerpo que cambia de ubicación. La sustancia corpórea que actúa como causa eficiente de una transformación accidental produce un cierto accidente *educiéndolo* en algo —otra sustancia— que tiene la capacidad de poseerlo. (La educción es tan sólo la actualización, *por* un cuerpo que se comporta activamente, de una cierta forma accidental *en* otro cuerpo que se comporta de una manera pasiva).

* * *

La existencia de causas eficientes que son sustancias finitas se prueba de un modo empírico en virtud del directo testimonio que nuestra propia conciencia nos da de su realidad. Tenemos percepciones inmediatas —vivencias— de que influimos sobre cosas exteriores e, inversamente, de que las cosas exteriores nos influyen, así como de que hacemos que en nosotros mismos aparezcan situaciones o estados de índole muy diversa (causalidades, respectivamente, *ab intra ad extra, ab extra ad intra* y *ab intra ad intra,* véase «Causa»). Y no cabe negar el valor ontológico de estos datos de la conciencia sin incurrir, pensando con buena lógica, en el más absoluto escepticismo. Ahora bien, la afirmación del valor ontológico (real, no meramente apariencial) de esos datos de la conciencia no es sólo la afirmación de que nos comportamos como auténticas causas eficientes de algo externo a nosotros, sino la afirmación también de que somos causas eficientes de ciertos estados nuestros, y la afirmación, asimismo, de que las cosas externas a nuestro propio ser actúan de un modo eficiente sobre nuestra propia realidad.

Pero, además, no cabe que una sustancia, por limitada o imperfecta que sea, se

encuentre por completo desprovista de la capacidad de comportarse como causa eficiente. La absoluta carencia de esta capacidad (la completa imposibilidad de la eficacia) no es compatible con la realidad de ningún ser sustancialmente completo, sino que es atributo de la materia prima, la cual, según se ha explicado antes, no se da nunca aislada. La sustancia corpórea, la más pasiva de todas las realidades, no es por completo pasiva, porque también hay en ella, en cada caso, la correspondiente forma sustancial, de tal modo, por consiguiente, que, aunque esta sustancia es la más pasiva y la que menos ser tiene, no se da, sin embargo, como una absoluta nada, ni como pura y simple pasividad. El ser y la capacidad de actividad son radicalmente solidarios; y, por muy poco ser que un ente tenga, no cabe que no posea ninguna capacidad de comportarse de una manera activa. Esta capacidad se da propiamente en la sustancia. El accidente no la puede tener por sí, ya que tampoco puede tener el ser en sí. El hecho de que la acción sea un accidente en la sustancia finita (véase «Predicamentos» o «categorías») no es ninguna demostración de que cabe que un accidente sea, de suyo, activo, pues «ser activo» no es lo mismo que «ser acción». Esta ecuación, imposible en las realidades limitadas, se da, ciertamente, en Dios. Pero en Él no es posible ninguna realidad accidental.

La acción predicamental —la acción que es un accidente— se distingue realmente de la sustancia, como toda determinación que no se incluye en la esencia de ésta. Por ello mismo, aunque toda sustancia limitada tiene la capacidad de ser activa, cabe que una sustancia Iimitada pueda no estar actuando (o, dicho de otra manera, pueda no estar en acción). El estar actuando, el ejercer una acción, es un accidente en toda sustancia limitada y, en virtud de ello, ésta no lo posee por sí sola, en razón de su propio ser. Para llegar a adquirirlo, ha de pasar de la potencia de tenerlo al acto correspondiente. Este paso requiere otra sustancia, la cual puede, a su vez, depender de otra; pero, en definitiva, es necesaria una sustancia que ya no dependa de ninguna en el ejercicio de su eficacia o eficiencia (véase «Causa», sobre todo el último apartado).

* * *

Todo efecto es proporcionado a la causa que lo produce. No cabe que no lo sea, ya que su ser se debe al de su causa. Puede, ciertamente, acontecer que una realidad, una vez producida, se perfeccione en su ser, sin que en ello intervenga la causa que la produjo (si esta causa es causada), pero ese perfeccionamiento no es posible sin alguna otra causa (o varias), a la cual (o a las cuales) resulte proporcionado. Ahora bien, esto plantea el problema de la desproporción entre la *causa instrumental* y el efecto que ésta determina. La entidad de ese efecto es superior a la de su causa instrumental. Así, pongamos por caso, la escultura tiene más entidad que la que posee el cincel o cualquier instrumento utilizado por el escultor; y la salud, a pesar de un accidente, vale más que la medicina, aunque ésta es una sustancia; y el concepto se halla instalado en un nivel superior al de la imagen sensible que funciona como su causa instrumental (véase «Entendimiento»).

La distinción entre la Causa Primera (o incausada) y la causa segunda (o causada) no es la que se establece entre la causa principal y la instrumental. Se denomina causa principal a la que actúa por una potencia que le es propia y que, por tanto, se da en ella, no de un modo eventual o transitorio, sino de una manera permanente. Nada de ello se opone a que esta causa sea una causa causada. El pintor, por ejemplo, es una causa causada —no es Dios— y, sin embargo, es causa principal de la pintura, mientras que, en cambio, el pincel se limita a ser, respecto de ésta, un puro y simple instrumento, es decir, una mera causa instrumental. La posibilidad de que un ente limitado se comporte como causa principal se demuestra en virtud de la auténtica índole de factor productivo o eficiente que, como ya se ha explicado, corresponde a la sustancia creada, por imperfecta que ésta pueda ser. Incluso los cuerpos no vivientes son auténticas causas productivas, no obstante su lejanía —la mayor que cabe concebir— respecto del Ser de Dios, que es la única Causa Incausada o Primera y, justamente por ello, el origen más radical de toda clase y tipo de eficiencia. Para establecer con pulcritud la noción de la causa instrumental, se ha de tener en cuenta, por lo pronto, que esta causa no es de un modo necesario un cierto efecto de la causa principal, salvo en el caso de que la causa principal sea la Incausada o Primera. Así, el pincel del cual se sirve el pintor no es, de una manera necesaria, un efecto de éste; y, si de hecho el pintor lo ha producido, no es un efecto del pintor como pintor (este efecto es la pintura y no el pincel, como no sea que se trate de un mero pincel pintado, el cual no es un instrumento que sirva para pintar).

En segundo lugar, también hay que tener en cuenta que para que algo actúe instrumentalmente, o sea, para que funcione como una causa instrumental, no ha de obrar solamente en virtud de un cierto poder prestado, sino en virtud, asimismo, de su propio poder. Ambos poderes han de actuar unidos. El efecto correspondiente al ejercicio solidario de ellos se denomina *efecto instrumental,* si bien éste es distinto del que procede de la concurrencia de dos causas que se limitan a coordinarse entre sí. La causa instrumental se *subordina* a la causa principal. El modo en el que ambos se conjugan en la producción del efecto instrumental es, por ello, esencialmente diferente de la simple acumulación de dos energías o fuerzas, ninguna de las cuales poseyera la intensidad precisa para conseguir un cierto efecto. Así, pues, la forma en que la causa instrumental coopera con la causa principal no consiste en añadir algo al poder de ésta, sino que es, al contrario, un dejarse la causa instrumental ser elevada por ese mismo poder, aunque sólo en la medida suficiente y durante el tiempo indispensable para la producción del efecto común.

En consecuencia, el desnivel que existe entre el efecto de la causa instrumental, por una parte, y, por la otra, la fuerza que ésta tiene por sí misma, queda salvado en virtud de la elevación de esta fuerza por el influjo que sobre ella ejerce la causa principal. Por sí solo, el pincel no tiene poder bastante para producir la pintura que el pintor, al usarlo como instrumento, consigue llevar a cabo; pero sometido al pintor, es decir, elevado por el poder que éste posee, el pincel es la causa instrumental de la pintura. El efecto común a esas dos causas debe, por tanto, atribuirse «instrumentalmente» a la que actúa de un modo subordinado y «principalmente» a la que se comporta de un modo subordinante.

Sólo de esta manera puede evitarse el error que se comete al pensar que ambas causas están en el mismo plano porque las dos concurren en la producción de uno y el mismo efecto.

Ello no obstante, queda por resolver aún otra cuestión: si todo lo que se recibe es recibido al modo del recipiente *(quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur),* ¿cómo se explica que la causa instrumental pueda ser elevada por la causa principal? Esta cuestión sería enteramente irresoluble si ese filosofema se aplicase también a lo que se recibe de tal modo que no llega a constituir una propiedad del receptor. Pero no es éste el caso de la elevación de la causa instrumental por el influjo de la causa principal. Esa elevación no se convierte en una propiedad de lo elevado, sino que se limita a darse sólo de una manera eventual u ocasional, en función de un efecto que ambas causas —la instrumental o subordinada y la principal o subordinante— logran conjuntamente. Una vez que la causa instrumental ha cumplido su cometido, su elevación se extingue por cortarse el influjo que la había provocado. El pincel, dejado de la mano del pintor, no se mantiene en el mismo plano de eficacia que alcanzó bajo ella.

Causa eficiente incausada

Una causa eficiente es incausada si su actividad y su ser no presuponen la actividad y el ser de *ninguna* otra causa. La negación incluida en esta fórmula tiene un sentido absoluto. Para que un ser no presuponga ningún otro en su modo de comportarse, se requiere que sea incausado en toda su realidad y no sólo en el ejercicio de la actividad que le compete. Ya que el modo de obrar responde a la manera de ser *(operari sequitur esse,* véase «Naturaleza»), lo que pueda ejercer una actividad totalmente incondicionada ha de ser incondicionado totalmente en su propia entidad, lo cual exige que ésta, ademas de no depender de ninguna otra causa activa, no dependa tampoco de ninguna causa de otro género.

En suma, una causa eficiente no causada se identifica con Dios, ya que lo pensado en el concepto que se refiere a Él es algo que no depende, en modo alguno, de las demás realidades y a lo cual se subordinan todas ellas. Cierto que la voz «Dios» puede emplearse con una acepción distinta, pero el sentido que comúnmente se le da —incluso por quienes niegan que Dios tenga más realidad que la de un mero concepto— es el de un ser que no se subordina a ningún otro y al que, en cambio, se subordinan todos los demás seres.

Ello explica que la demostración de la existencia de la causa eficiente no causada sea tomada, a la vez, como una prueba de la existencia de Dios. Así lo hace en la segunda de sus cinco «vías» Tomás de Aquino *(Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 3; cf. también *In Phys.,* VIII, lect. 2; *Sum. Cont. Gent.,* I, cap. 13, y *De Ver.,* 2, 10), apoyándose en Aristóteles, quien afirma que es necesaria la existencia de una causa eficiente primordial —es decir, incausada— para que las otras causas eficientes puedan cumplir su función *(Met.,* ll, 2, 994 a 11-18; para el más directo de los comentarios de Tomás de Aquino a esta tesis aristotélica, confróntese *In Met.,* II, lect. 3, n. 301 y ss.). Todo el pensamiento filosófico de sentido aristotélico-tomista ha mantenido la identificación real de la causa eficiente incausada —bajo el nombre de «causa eficiente primera»— con el ser mismo de Dios. Aunque independiente de esta orientación filosófica en algunos puntos doctrinales de no escaso interés, Brentano se suma a ella al incluir en su «argumento teleológico» la demostración de la existencia de una causa incausada que se comporta como productiva

de todos los demás seres *(Sobre la exist. de Dios,* especialmente pp. 379-381).

* * *

Entre las pruebas de la existencia de Dios formuladas por Leibniz hay una, la que se basa en la armonía preestablecida de las mónadas (sustancias individuales) entre sí, donde Dios aparece como la causa eficiente de esta coordinación universal. Su formulación es la siguiente: «El sistema de la armonía preestablecida suministra una nueva demostración, ignorada hasta ahora, de la existencia de Dios, por ser patente que la armonía de unas sustancias tan diversas, ninguna de las cuales influye sobre las otras, sólo puede tener su origen en una causa común, de la que ellas dependen y que, para establecer de antemano toda esa concordancia, ha de contar con una potencia y una sabiduría sin límites» (vol. VI, p. 541, de la edic. J. C. Gerhardt de los *Escr. filos.* de Leibniz).

La tesis de la armonía preestablecida, en la que este argumento está apoyado, presupone la imposibilidad de que las mónadas —las sustancias reales, individuales— actúen recíprocamente y de que alguna llegue a producir otra, lo cual, a su vez, se basa en la creencia de Leibniz, según la cual la eficacia de una sustancia sobre otra no podría consistir sino en que alguna determinación accidental pasase de algún sujeto, el que se comportara como agente, a otro que en ese caso se comportaría como paciente. De esta forma, las mónadas se relacionarían entre sí por vínculos de subordinación o dependencia. Mas como quiera que el paso de un accidente desde una sustancia a otra es imposible *(accidens non migrat de subiecto in subiectum),* sólo es posible que la concordancia que se da entre las mónadas —su universal armonía— se deba a un Ser Superior que, por su poder y su saber infinitos, la haya establecido de antemano y de una vez para siempre.

El punto débil de esta doctrina de Leibniz está en la tesis de que el único modo de que una sustancia limitada pueda actuar sobre otra es el que implica ese imposible tránsito del accidente. Leibniz acierta al juzgar que ese tránsito es imposible (véanse «Accidente» y «Causa»), pero no al tener por imposible cualquier otro modo de ejercicio de la actividad de una sustancia finita sobre otra que también sea limitada. La eficiencia no consiste en trasladar algún accidente a otro sujeto, sino en actualizar en un sujeto una determinación que en él se hallaba solamente en potencia (véase «Causa eficiente»). Así, pues, la base sobre la cual está apoyado este argumento de Leibniz carece de consistencia y, por lo mismo, su razonamiento no puede valer como una prueba de la existencia de Dios.

Se trata, evidentemente, de una argumentación *a posteriori* (véase «Demostración»), dado que su punto de partida no está en la esencia de Dios —según, en cambio, acontece en el argumento ontológico, incluida también la interpretación que de él da Leibniz; véase «Argumento ontológico»—, sino en unas sustancias limitadas, a las cuales se niega la capacidad de producir otras sustancias finitas. Pero, aun dejando a un lado la invalidez (por las razones ya expuestas) de esta argumentación *a posteriori,* tampoco cabe tomarla como una demostración de que existe una causa que es, entre todas las eficientes, la

primera. En cuanto causa de la armonía preestablecida, Dios aparece, en esta prueba de Leibniz, como causa eficiente no causada, pero no como *la* primera de *las* causas activas de las cuales otras sustancias son efectos, pues ya en la base de la argumentación ha quedado excluido que entre las causas limitadas haya alguna que pueda producir otra.

Nos encontramos, así, con que la prueba de la existencia de Dios sobre la base de la armonía preestablecida entre las mónadas sería —aun suponiéndola válida— la demostración de la existencia de una causa eficiente no causada que, a pesar de identificarse con la misma entidad de Dios, no podría producir ni una sola sustancia que pudiese producir otra. Ello no implicaría ninguna contradicción si lo así excluido fuese sólo que Dios pueda crear una sustancia infinita en la que Él mismo hubiera de consistir. Ahora bien, lo que aquí niega Leibniz es que Dios tenga la capacidad de producir ni una sola sustancia limitada de la que otra sustancia, limitada también, pudiera ser un producto, y esta negación no es compatible con la Omnipotencia de Dios, que el propio Leibniz afirma. Ni tampoco cabe que lo sea con la entidad que de una manera necesaria poseería una causa eficiente no causada, pues aquello en lo cual ésta hubiera de consistir tendría que ser —según antes se puso de manifiesto— tan incondicionado en su entidad como en el modo según el cual se comportase, y no cabe que éste sea absoluto —es decir, totalmente incondicionado—, si no fuese también totalmente incondicionada la respectiva capacidad de producir.

En consecuencia, y aunque puede a primera vista parecer otra cosa, esta prueba de Leibniz no es, ni aun suponiéndola válida, una demostración de la existencia de una primera causa eficiente por completo incausada en la realidad de su ser y en el mismo ejercicio de su peculiar actividad.

* * *

La demostración de la existencia de la causa eficiente incausada presupone la posibilidad de este tipo de causa o, lo que es igual, que el concepto de una causa de esta índole no contenga en sí ninguna contradicción. La idea de lo no-causado se refiere a un objeto que no se nos manifiesta en la experiencia, mientras que, en cambio, la idea de la causa eficiente es ejemplificable en ciertos datos (véase «Causa» y «Causa eficiente»). Hay, por tanto, una irreductible diferencia entre ambas nociones. Aunque las dos desbordan el conocimiento sensorial, la segunda se da en una abstracción que se apoya directamente en unos datos sensibles, mientras que la primera no se basa, de una manera inmediata, en ningún dato empírico. ¿Llega así esta irreductible diferencia entre ambas nociones hasta el punto de que su enlace en un concepto sea imposible?

La idea de lo no-causado es formalmente una noción negativa, y el conocimiento sensorial no se refiere nunca a negaciones. Lo negativo, en tanto que negativo, sólo se puede dar ante el entendimiento. La «pura nada», lo absolutamente negativo, no es un objeto sensible, pero tampoco es sensible ningún objeto relativamente negativo, es decir, ningún objeto limitado, en tanto que limitado. La limitación consiste precisamente en la falta de ser y, por tanto, no puede ser conocida sino por la misma facultad por la que el

ser, en tanto que ser, es aprehendido.

Como toda idea negativa, la noción de lo no-causado se constituye mediante la negación de un cierto modo de ser. Este modo de ser es, en el caso de lo no-causado y como objeto de la correspondiente negación, la índole del efecto. Lo no-causado es lo que no es efecto en modo alguno. Así, pues, la noción de lo no-causado presupone la idea de efecto, la misma a la que se opone. Pero la idea de efecto tiene una base empírica, ya que la idea de causa la posee. En consecuencia, la idea de lo que de ningún modo es un efecto tiene *indirectamente* una cierta base sensorial, de la misma manera en que la idea de un animal que no oye se basa indirectamente en nuestro conocimiento sensorial de algún animal que oye.

El poder ser captado, de una manera indirecta, en alguna noticia sensorial, y el no poder ser captado de este modo son determinaciones que se dan en sus respectivos objetos en virtud de lo que ellos son, pero no sólo por lo que son ellos de una manera absoluta, sino en relación a la experiencia. Se trata, pues, de determinaciones relativas, no de determinaciones absolutas. Por tanto, aunque irreductibles entre sí, pueden darse en un mismo objeto, el cual sería, de esta suerte, un ser sensorialmente incognoscible, pero no un ser impensable, absolutamente inconcebible. Para afirmar esto último habría también que admitir que no cabe otra forma de representación sino la meramente sensorial, lo cual es contradictorio, porque, para pensar que tan sólo esta forma de representación es posible, hay que tener la representación conceptual correspondiente, y porque es esencial la diferencia entre cualquier concepto y la percepción sensorial (véase «Entendimiento humano»).

La idea de algo que, sin ser causado en modo alguno, fuese una causa eficiente, no constituye ninguna contradicción, por más que no se nos muestre en la experiencia. Para que la idea de una causa eficiente no causada fuese un concepto imposible, una absoluta o pura contradicción, sería preciso que el «ser-causa-eficiente» consistiera en «estar siendo causado». Mas la noción de causa y la de efecto, si bien correlativas entre sí, no son una y la misma idea. Ciertamente, es posible que uno y el mismo ser, que es la causa de otro, se comporte como el efecto de un tercero, mas no porque estos dos comportamientos —el peculiar del agente y el que conviene al paciente— sean, de suyo, lo mismo. El darse en un mismo ser no los iguala de una manera formal.

La tesis aristotélica según la cual la índole de movido no conviene a ningún motor nada más que accidentalmente (véase «Motor Inmóvil») es también aplicable a la índole del efecto en cuanto dada en la causa. Dicho de otra manera: ninguna causa funciona pasivamente por ser causa, sino por algo pasivo que hay en ella, de tal modo, por consiguiente, que lo que la hace funcionar de una manera pasiva —incluso cuando en cierto modo se comporta como un ser en actividad— no consiste en su índole de causa, sino en que no es el Acto Puro, la actividad pura o absoluta. Hasta cabe que un ser sea de tal índole que no pueda causar sin ser causado. Tampoco es esto ninguna contradicción. En este punto, la contradicción consistiría en que ese ser pudiese funcionar como una causa sin poder producir ninguna clase de efecto, o en que fuese el efecto de una causa que no pudiera causar.

* * *

La existencia de causas eficientes que, al ejercer su propia actividad, no dejan de funcionar como causadas, constituye el punto de arranque de la segunda de las «vías» demostrativas de la existencia de Dios, tal como Tomás de Aquino las presenta *(loc. cit.).* Para el autor de la *Sum. Theol.* hay un orden de causas eficientes en las cosas que sensorialmente conocemos *(invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium).* Lo que ello quiere decir es que, entre las cosas que captamos en nuestro conocimiento sensorial, hay unas que, siendo causas eficientes, se comportan, no obstante, como efectos de otras causas de este tipo. Sólo así puede haber en esas cosas un orden que les convenga en tanto que son causas eficientes. Así, pues, lo que queda afirmado en este punto es que hay cosas sensibles que, en el mismo ejercicio de su actividad, son pasivas: causadas por una causa que es también activa o eficiente. El «orden» que así se da es, en suma una «sub-ordinación» o dependencia, que a unas ciertas causas eficientes, captadas de una manera sensorial, les compete en virtud de que en su misma eficiencia se comportan como causas causadas.

La diferencia con el punto de arranque de la «primera vía» (véase «Motor Inmóvil») consiste en que lo afirmado al iniciarse la nueva demostración no es que hay cambios o movimientos de los cuales tenemos una percepción sensorial, sino que hay causas activas sensorialmente captadas por nosotros y que funcionan, no obstante su actividad, como también pasivas en el mismo ejercicio de ésta. Naturalmente, ello no puede querer significar que sean causas pasivas por ser causas activas, sino tan sólo que ni siquiera en su actuación pueden dejar de comportarse como efectos, lo cual, en último término, requerirá el pensarlas como seres en cuya actividad no está cifrado su mas íntimo ser. Pero en el comienzo de la prueba no interviene esta negación (de un modo explícito). En su fase inicial lo único que en la prueba se asegura es que consta por experiencia que existen causas activas que se comportan como dependientes en su propia actuación.

Por ejemplo: mi voluntad actúa sobre mi mano, la cual hace que el instrumento que utilizo para escribir deje grabada esta frase en alguna hoja de papel. Mi propia mano es captada por mí, sensorialmente, como algo cuya actividad se está debiendo a la ejercida por mi voluntad. A la vez que está siendo causa activa, mi mano es también sujeto de comportamiento pasivo. Y que esto no constituye ninguna contradicción es cosa que, aun sin hacer un especial análisis, se infiere, de una manera necesaria, del hecho de su existencia. Lo que es, puede ser *(ab esse ad posse valet iIlatio).* La cuestión de cómo haya de explicarlo —el problema de cuáles son las condiciones de su posibilidad— es, indudablemente, un asunto distinto. Por el momento, es claro que puede haber —ya que las hay, según consta por experiencia— unas causas activas cuyo modo de funcionar no deja de ser pasivo en el propio ejercicio de la actividad correspondiente.

La diferencia entre la primera y la segunda de las «vías» tomistas para demostrar la existencia de Dios es caracterizada por R. Garrigou-Lagrange *(Dieu, son exist. et sa nature,* ed. 1950, p. 266), señalando que en la primera el punto de partida se encuentra

en el *devenir,* mientras que en la segunda el punto de partida lo es el *ser,* en el que desemboca el devenir y que tras él se mantiene *(l'être qui est au terme du devenir et demeure après lui).* Ello es muy cierto, pero con una doble condición: *a)* la de entender por ser el «ser-activo», y *b)* no de una manera general, sino en tanto que dado en ciertos entes que en su propio actuar no dejan de ser pasivos. E incluso tomado de este modo, ello no está dicho en forma explícita al iniciarse la prueba. Tomado de una manera explícita y formal —exclusivamente virtual— es algo que sólo debe establecerse una vez que la prueba ha llegado a su conclusión, y regresando, a la luz de ella, a su principio *(via regressionis).*

Por lo que atañe a las causas que no somos nosotros mismos y cuyos efectos se realizan también como exteriores a nuestra misma entidad —las causas *ab extra ad extra,* véanse «Causa» y «Causa eficiente»—, carecemos de toda íntima o inmediata vivencia de su propia actuación (no la conocemos «en directo»), pero no nos hallamos desprovistos de todo conocimiento sensorial que pueda servir de base para considerar esa actuación como subordinada o dependiente. Un cuerpo *B,* cuyo calor se debe a un cuerpo *A* y que hace que arda el cuerpo *C*, es una causa eficiente que, respecto de *A,* funciona como pasiva, como subordinada. Cierto que no percibimos *propiamente,* si no somos ninguno de esos cuerpos (o bien si no somos más que uno de ellos), el influjo que sobre *B* ejerce *A,* ni tampoco el que *B* ejerce sobre *C*; pero podemos inferir ambos influjos a la vista de ciertos hechos de nuestra experiencia externa. La inferencia la hacemos, claro está, por virtud de un uso discursivo de nuestra potencia de entender, mas no es ésta, sino nuestras potencias sensoriales denominadas (en relación a sus objetos) externas, lo que nos da la base necesaria para poder hacer el razonamiento.

Cabe que el fundamento empírico preciso para realizar la inferencia no se encuentre, de hecho, a nuestro alcance en determinadas ocasiones. En esos casos, la conclusión no será válida, justamente en virtud de la insuficiencia de su apoyo, mas no por ser imposible que un agente deba su actividad a la que otro ejerce sobre él. (Para el tema de las inducciones «incompletas» y, sin embargo, lógicamente válidas o suficientes, véase «Demostración»). Por lo demás, es bien claro que afirmar que en las cosas de las cuales tenemos un conocimiento sensorial hay un orden de causas eficientes no equivale a decir que de un modo sensible captemos ese orden en la integridad de sus casos.

* * *

Desde la base establecida de este modo, la segunda de las «vías» para probar la existencia de Dios da un paso que se formula con la tesis «no cabe que algo sea causa activa de sí mismo» *(non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius).* Esta imposibilidad queda probada reduciendo al absurdo la posibilidad que se le opone: si algo fuese la causa activa de sí mismo, sería anterior a sí propio *(quia sic esset prius seipso, quod est impossibile).* La anterioridad de que se trata no es sólo la cronológica, ni tampoco la es necesariamente (véanse «Causa» y «Teología natural»). La prioridad de la causa sobre el efecto puede tener carácter temporal, pero también en ese caso se explica

por las *naturalezas* del efecto y de la causa en cuanto tales. El modo de comportarse del efecto en tanto que efecto consiste en la subordinación o dependencia respecto de la causa en cuanto causa, y a la inversa.

Para que algo fuese causa activa de sí mismo, tendría que comportarse exactamente de una cierta manera —la que consiste en ser lo subordinado— y exactamente también de la manera contraria —la de ser lo subordinante—. Con el fin de hacerse cargo por completo de la contradicción que en ello habría, es esencial advertir que esta contradicción es, ante todo, de carácter formal. Sus dos polos son formas que se contradicen entre sí. Por tanto, no consiste, radicalmente, en que un sujeto que poseyera una forma estuviese, a la vez, teniendo la que la impide o excluye. También esto es imposible, ciertamente, pero lo es de un modo derivado: no en un sentido radical y primordial, sino en virtud de que la misma oposición entre ambas formas es precisamente de tal índole, que éstas no pueden por menos de excluirse entre sí. De lo contrario, uno y el mismo sujeto podría tenerlas simultáneamente. Si no cabe que las tenga al mismo tiempo y, sin embargo, es posible que en tiempos diferentes las posea, no es porque la sucesión tenga el poder de enlazar lo contradictorio. El sujeto que una vez tiene una forma y otra vez tiene otra que excluye a la precedente no es un sujeto «dialéctico», donde el principio de contradicción queda negado, y que mantiene su ser al negarlo en el hecho de superarse a sí mismo. Al cambiar, ese sujeto se mantiene, perdura, se sigue dando, pero no en tanto que sujeto de la forma que en el devenir ha de extinguirse para que surja una nueva. La superación que en él se dé lo presupone; mas no consiste en que la nueva forma la mantenga como sujeto de la que tuvo antes. Siempre será verdad que fue sujeto de la que antes de cambiar tenía, pero, si el cambio mismo es verdadero, también siempre será verdad que, a partir de él, no la posee.

La duración de un efecto puede coincidir enteramente con la duración de su causa. No por ello deja la causa de ser causa, ni tampoco el efecto deja de ser efecto. Uno de los errores capitales, tal vez el más decisivo, entre los que pueden encontrarse en la ontología de las causas, es el que la convierte en una cronología (véase «Causa», sobre todo la crítica de las concepciones etiológicas del empirismo inglés y del apriorismo kantiano).

Si se habla en un lenguaje cronológico sin adulterar la ontología, es menester decir que una causa empieza a ser-causa cuando el efecto respectivo empieza a ser. Esa causa pudo existir anteriormente, pero no como causa en acto de ese efecto. En consecuencia, la prioridad formal de que se trata es, como se dijo antes, pura y simplemente natural; no la temporal o cronológica, sino tan sólo la que en relación a lo subordinado o dependiente le corresponde al ser cuyo modo de comportarse es el inverso. Por tanto, el lenguaje formal y propiamente ontológico no es ningún lenguaje cronológico. El ser y la temporalidad no se con-funden. Ser-tiempo es únicamente una forma-de-ser, aun en el caso de una temporalidad que no se agotara nunca. Su no acabarse jamás, su seguir siendo «por los siglos de los siglos» sería un estar infinitamente siendo tiempo, no un estar infinitamente siendo todo lo que puede estar dotado de algún ser, ni tampoco el estar, de una manera omnímoda y absoluta, siendo el Ser absoluto, al que nada le falta.

El tiempo no constituye el horizonte del ser, ni tampoco es el ser el horizonte del tiempo, si por esto hubiera de entenderse que el sentido del ser consiste en esa función, aunque, en cambio, es verdad que, sin el ser, el tiempo no podría tener más horizonte que el de un puro y simple ser-fingido, sin ningún fundamento *in re.*

[En la ontología más realista, el tiempo, en cuanto medida de la duración de lo que cambia, es concebido como un *ens rationis,* pero fundado en la realidad del devenir y, por ende, en la del sujeto en la que éste se da. Su índole de ente de razón se debe a que, por su carácter de medida, ha de darse completo, lo cual sólo le acontece en el entendimiento que lo piensa. En la realidad, la duración tomada como medida del cambio (ἀριμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον: número, o medida, del movimiento según lo anterior y lo posterior; Aristóteles, *Fis.,* IV, c. 11, 219 b 1) se va dando sólo gradualmente, nunca en su integridad. Un año, un mes, una semana, un día, etc., sólo se dan enteros en la mente que los concibe como si fuesen realidades espaciales («espacialización del tiempo», según la terminología bergsoniana). Fuera del acto que los piensa así, la realidad de esas medidas cronológicas es la de sus instantes sucesivos, tal y como acontece en el cambio sucesivo o gradual, que sólo es totalmente cuando ya totalmente ha dejado de ser. Sin embargo, el tiempo como medida tiene también un fundamento real: la peculiar realidad del devenir como algo continuo por virtud de la permanencia del sujeto correspondiente, ya que no cabe un devenir que no lo sea de un sujeto que permanece a lo largo de él (véase «Movimiento»)].

* * *

El motivo de que en esta vía se introduzca la exclusión de la *causa sui* se halla en la posibilidad de representarse la serie de las causas subordinadas en su propia actuación como una serie que se concluyera en una causa subordinada a sí misma. También ésta sería una causa activa subordinada en su ser y en su actividad, y así el proceso ascendente habría llegado a la cumbre. No habría una recta infinita, sino un proceso que se corona y completa en una curva cerrada. Ahora bien, ¿qué se habría ganado de esta forma?

En apariencia, se habría conseguido la exclusión de un infinitismo que no puede servir para dar cuenta cabal de ninguna actividad subordinada (aplazar indefinidamente la solución de un problema no es lo mismo que resolverlo, sino multiplicarlo o ampliarlo sin ninguna posible utilidad). Realmente, el infinitismo no habría quedado excluido. Sólo habría cambiado de figura: en vez de una línea recta que no tiene principio, un circulo que no acaba nunca de girar, inútilmente empeñado en constituir el fundamento de su actividad y de su ser (para dárselos, tendría que recibírselos, y para recibírselos, tendría, a su vez, que dárselos, etc.).

* * *

La imposibilidad de una serie infinita de causas subordinadas *en su propia actuación*

queda demostrada en este Léxico al hacerse el examen de la noción de causa y sus divisiones (véase «Causa»). En el tecnicismo «escolástico», esas causas activas a las que se les niega la posibilidad de integrar una serie infinita suele llamárselas «causas eficientes esencialmente subordinadas en el presente». No hace falta un nombre tan largo. Es bastante el llamarlas «causas subordinadas en su propia actuación». En tanto que así subordinadas, sólo pueden ser causas activas, es decir, eficientes, y no cabe que sea pretérita su subordinación, ya que se da en las actuaciones respectivas.

También en el mismo examen que en el presente Léxico se realiza a propósito de la causa y de sus divisiones se hace especial referencia a la subordinación accidental. El lector puede completar esta referencia consultando la crítica que en el estudio de la voz «Motor Inmóvil» se lleva a cabo con ocasión de las ideas del número infinito y de la cantidad innumerable. Las conclusiones a las que allí se llega son aplicables a la demostración de la existencia de la causa eficiente no causada.

Por lo que atañe a la tesis de Kant según la cual la serie de los fenómenos etiológicamente subordinados sería una serie infinita, mientras que no podríamos saber nada de si acontece, o no acontece, otro tanto en las cosas en sí *(Crít. de la razón pura,* Dial. trasc: Antit. raz. pura), son oportunas dos consideraciones: *a)* dada la relatividad de los fenómenos a la subjetividad propia del hombre, incluyendo, para ello mismo, en éste sus potencias de índole sensorial, la infinitud de la serie que aquéllos constituyeran no sería otra cosa que una infinitud relativa, lo cual quiere decir que la serie en cuestión sería infinita en relación solamente a nuestro modo sensorial de conocer, y *b)* para poder tener por imposible todo saber humano de las cosas en sí, ha de admitirse la incapacidad de nuestra potencia intelectiva para ir más allá del conocimiento sensible, lo cual, en último término, contradice a la diferencia —radical y esencial— entre nuestra potencia de entender y nuestras facultades sensoriales (véanse «Entendimiento humano» y también «Causa», «Certeza» e «Idealismo y realismo»).

Causa final

El adjetivo «final» viene del sustantivo latino *finis,* que significa «término». Por tanto, la expresión «causa final» equivale a «causa terminal» o «causa última». Ahora bien, el hablar de una causa última tiene todas las apariencias de no ser otra cosa que una pura contradicción. Toda causa, efectivamente, es un principio (véase «Causa»), y no cabe que el principio sea lo último, sino tan sólo que sea precisamente lo primero (lo primordial, lo primario). Ello no obstante, puede muy bien ocurrir que lo que es primero en un sentido sea lo último en otro. Así, a veces sucede que percibimos el humo antes que el fuego, a pesar de que éste es previo a aquél, justamente por ser su causa. Y el objetivo o la finalidad que se persigue se da antes como querido que como logrado o conseguido. El fin, en la acepción de lo intentado, se da primero como el objeto de la pre-tensión y ulteriormente como el objeto de la consecución. De ahí la necesidad de distinguir entre el fin-efecto y el fin-causa. El fin-efecto es lo último en el orden propio de la ejecución, mientras que el fin-causa es lo primero en el orden peculiar de la intención *(ultimum in executione, primum in intentione).*

* * *

La diferencia entre el orden de la intención y el de la ejecución hace posible el reconocimiento de que la causa final es la *primera* de todas las causas. Aristóteles la define, sencillamente, como el «para que» (*Met.,* V, 1013 a 32). De esta suerte, la causa final es el *motivo,* mientras que la causa eficiente es, por el contrario, el *motor.* En la ontología de la eficiencia se pone de manifiesto que la causa eficiente es aquello de lo que de un modo primordial resulta el cambio (véase «Causa eficiente»). Esta definición no se opone a la prioridad de la causa final, puesto que el orden de la ejecución es diferente, como ya se ha mostrado, del orden de la intención. Pero, si se comparan entre sí estos dos tipos de orden, se echa de ver que el de la intención es el primero y que, por tanto, la causa final precede a la causa eficiente.

La ejecución de un fin puede ir por delante de la intención o tendencia que se refiere a *otro.* (Sabemos por experiencia que nuestra facultad de apetecer no deja de funcionar

una vez que ha alcanzado un objetivo. Por satisfactorio que éste sea, tendemos, después de haberlo logrado, a un objetivo nuevo, y luego, a su vez, a otro, y así indefinidamente, mientras nuestra vida se mantiene entre seres finitos, siendo también limitados los fines plenamente realizables en el transcurso de ella. Justamente es la finitud o limitación de estos fines lo que hace que nuestro poder de apetecer se encuentre indefinidamente sometido a una nueva tensión o pretensión).

Pero, en cambio, no cabe que respecto de *uno y el mismo fin,* la intención venga después de la ejecución. Ciertamente es posible, ya que en efecto sucede, que alguien ejecute alguna cosa sin haberla querido y hasta habiendo querido la contraria. Pero lo que entonces acontece no es que la intención venga —sobrevenga— después de la ejecución. Lo que efectivamente ocurre entonces es que no ha habido, en el agente de ésta, ninguna intención consciente cuyo objeto lo sea lo que él mismo ha llegado a realizar. Hacer algo sin proponérselo no es lo mismo que proponérselo cuando ya está realizado, ni siquiera en el caso de que, una vez ya hecho, se presente como aceptable o como sumamente conveniente. Lo que entonces cabe querer no es el hacerlo, que ya se cumplió, sino el rehacerlo, es decir, el volverlo a hacer, ahora ya en una forma consciente y deliberada, que, si bien puede darse en el mismo sujeto como simple voluntad de aprovecharlo sin ningún trabajo por su parte, no se puede dar, en modo alguno, sin la consciente intención de que así se llegue a realizar.

Sin embargo, aun reconociendo la evidencia de que la ejecución no puede ir por delante de una intención consciente que no existe (pues ello sería lo mismo que anteceder a una nada), también hay que admitir que esa misma intención inexistente no puede ser anterior a una ejecución (ya que ello equivaldría a que una nada fuese realmente un algo que antecede a algún ser). Ahora bien, nada de esto demuestra que sea posible la ejecución de un fin sin ninguna intención que la preceda, sino tan sólo que algo puede ser ejecutado sin que se dé ninguna intención consciente en su mismo sujeto activo. Ni tampoco se demuestra de ese modo que la intención consciente sea la única forma de intención. Sobre este punto —y de un modo especial, sobre la prueba de la posibilidad de la intención inconsciente— será preciso volver, dedicándole toda la atención imprescindible. Por ahora nos vamos a limitar al examen del nexo entre la intención consciente y la respectiva ejecución.

La prioridad de la intención consciente puede ser concebida de una manera puramente cronológica, pero ello no es necesario ni hace ver lo fundamental del nexo entre la intención y la actividad ejecutiva. Puede ocurrir que la ejecución de un fin se lleve a cabo habiendo transcurrido un cierto tiempo desde el primer instante en que se diera la intención de ese fin. También cabe que ese tiempo sea «muy largo», sin que la intención se haya perdido, de tal suerte que, al aplazarse la correspondiente ejecución, aquélla siga existiendo en un sujeto que no dispone de los medios precisos para poder cumplirla. En el peor de los casos, es decir, si la intención del fin desaparece, es preciso que reaparezca en el instante de iniciarse la ejecución, si ésta lo es de ese fin como objeto de una tendencia de carácter consciente.

Es de tal evidencia la afirmación acabada de hacer que resulta perogrullesca o

tautológica, pero el contar con ella de una manera explícita se justifica por la necesidad de recordarla para atender a la coincidencia cronológica de la intención consciente y la respectiva ejecución. Hay un instante en el que ambas se dan juntas y, si la acción ejecutiva se prolonga, la intención consciente sigue dándose en su mismo sujeto durante todo el tiempo que éste invierte en realizar aquélla. Por tanto, la prioridad temporal que respecto de la ejecución puede la intención consciente poseer no es esencial en el nexo que nos ocupa y, en consecuencia, tampoco es esencial en el que hay entre la causa final y la causa eficiente. Pero de ello resulta que la prioridad de la intención sobre la ejecución consiste en que la intención es lo subordinante o dominante, mientras que la ejecución, por el contrario, es lo subordinado o dominado, lo cual implica que acontezca lo mismo en la manera según la cual se comportan el motivo o causa final y el motor o causa eficiente. En suma, la prioridad de la causa final respecto de la eficiente es una anterioridad no cronológica, sino puramente natural, es decir, la que se da entre un ser del que otro depende y ese otro al que compete el depender.

El sentido de esta dependencia no puede identificarse, sin embargo, al de la dependencia de un producto respecto de su causa productiva. La causa final no se comporta como la causa eficiente de otra causa eficiente. El motivo no es el motor de otro motor. De ahí que su mover se considere como simplemente «metafórico», ya que no estriba, de un modo propio y formal, en una auténtica acción de índole productiva. La peculiar forma de causar que conviene al motivo consiste en un «atraer» radicalmente distinto de una tracción mecánica o de cualquier otro tipo de eficiencia. Ciertamente, no es imposible que una causa produzca otra (véase «Causa eficiente»). Pero no cabe que la relación que así se da sea la que hay entre la causa final y la causa eficiente o productiva, ya que ello equivaldría a que ambas causas fuesen del mismo tipo y no distintas según el modo o la forma en que se comportan como causas.

El motivo o causa final consiste en el «para qué» de que algo se haga, no en lo que hace a ese algo. La causa productiva o eficiente —el motor— puede ser algo que a su vez esté movido, pero el «estar movido» es diferente del «estar motivado». En el caso de Dios no cabe ni lo uno ni lo otro, porque en Dios no puede haber ninguna forma de subordinación o dependencia. Por el contrario, cabe que un ser finito sea subordinado, dependiente, de otro ser que es también finito.

La experiencia que poseemos de la intención consciente es la percepción interna del deseo, el cual es un acto «elícito» de la facultad de apetecer (véase «Voluntad humana»). Otro acto de esta misma facultad consiste en la actividad «imperativa» por la que entran en funcionamiento otras potencias. No todo deseo es imperativo, pero toda actividad imperativa presupone un deseo y se orienta al objeto de él. Justamente este objeto es la causa final de la acción imperada, el «para qué» de su realización, su motivo. El motor, la causa eficiente de esa acción, estriba, en cada uno de los casos, en un sujeto singular (individual), el mismo que se comporta como sujeto en que se da el deseo cuyo objeto funciona en calidad de motivo. Y así resulta que la ejecución se encuentra determinada (en tanto que orientada o dirigida) por la causa final, sin que ésta actúe, de ninguna forma, como causa productiva o eficiente.

La causa final no existe —con existencia real— en el sujeto imperante de la actividad ejecutiva de lo que él mismo desea. Lo que realmente existe en este sujeto es el acto en el cual consiste su deseo, su consciente intención o inclinación hacia lo deseado. En cambio, lo deseado no existe en ese sujeto nada más que de un modo puramente mental, y lo que sólo de este modo existe en el sujeto en cuestión no puede desempeñar el cometido de una efectiva causa productora, sino el del término al que una intención consciente se dirige.

Así, pues, la causa final es aquello por lo que la causa eficiente, en la que se da el deseo, está orientada o hacia la cual se dirige al realizar la actividad ejecutiva. Y esa orientación o dirección es el modo en el que están determinadas tanto la actividad ejecutiva cuanto la causa eficiente que la pone por obra. La determinación que corre a cargo de la causa final no consiste, pues, en otra cosa, sino en una orientación o dirección, que no tiene ningún sentido activo, sino formal tan sólo, pero ello basta para que la causa activa o eficiente se halle, en realidad, subordinada a la causa final y así dependa de ésta.

Todo ello es posible por la mediación del deseo. Éste existe como accidente en un ser individual, de cuya facultad de apetecer es un acto determinado; y, en cuanto acto de una potencia activa, es sujeto de una relación trascendental (véase «Relación»). Como toda relación trascendental la que se da en el deseo no es nada sobreañadido a lo afectado por ella. El deseo se agota enteramente en su mismo orientarse o dirigirse hacia el ser de su objeto. En el ser del deseo no hay nada que no sea propiamente, de un modo constitutivo, inclinación de la facultad apetitiva hacia el ser de lo deseado. De ahí que lo deseado determine, como un término extrínseco, no incluido en la entidad misma del deseo, a esta misma entidad. Y, por tanto, aunque no tiene una existencia efectiva en el sujeto en que se da el deseo, se comporta, no obstante, como el «término intencional» de una actividad de este sujeto. Y así acontece que lo que no está realmente dado como una determinación accidental de un sujeto efectivo, y que tampoco es realmente este mismo sujeto, determina, sin embargo, a la entidad de un accidente de él, sin comportarse como habría de hacerlo una causa activa o productiva.

* * *

A toda tendencia dada sin ninguna necesidad de que su mismo sujeto la conozca se la designa, en la terminología aristotélica, con el nombre de ὄρηξις φυσική y, en latín, con el de *desiderium naturale,* cuya traducción española es «deseo natural». Si se admite que una incinación puede existir sin que su mismo sujeto la conozca, la expresión «deseo natural» no constituye ninguna contradicción, suponiendo, a su vez, que la palabra «deseo» esté tomada en su más amplio sentido, que es el de la inclinación en general. Sin embargo, para evitar los equívocos, no hablaremos aquí de deseos naturales, sino de inclinaciones (o tendencias) inconscientes (ya por no tener conciencia su sujeto, ya por no ser preciso que el sujeto que la posee la esté usando).

La cuestión de si son posibles las inclinaciones inconscientes se identifica en su raíz

con el problema de si la causa final tiene vigencia en el ámbito de los seres en los que no se da la capacidad de conocer. De una manera menos radical, también puede plantearse la cuestión de si los seres que no poseen entendimiento, pero sí facultades sensoriales, actúan en virtud de un fin, o bien, por el contrario, se comportan de un modo enteramente independiente de toda causa final.

No son pocos los pensadores para quienes la idea de la finalidad carece de valor explicativo en la esfera de la ciencia y del saber. Ya Sócrates reaccionaba contra algunos sofistas que eran de esta opinión. Según Sócrates, nadie explica de un modo suficiente el hallarse en algún lugar, si se limita a decir que sus pies le han llevado a él, y no acaba por expresar la finalidad que ha perseguido al ponerlos en movimiento. Antes que esos sofistas, Empédocles y Demócrito elaboran sus teorías filosóficas descartando el concepto de la finalidad como factor realmente explicativo. El amor (φιλία) y el odio (νεῖκος), de los que Empédocles habla, son para él simples fuerzas, energías que no implican ninguna inteligencia ordenadora. Demócrito admite solamente los átomos y el vacío en el que éstos se mueven, sin un «logos» que en definitiva los ordene y dirija. Epicuro mantiene el mismo pensamiento de Demócrito; y Gassendi, discípulo de aquél, hace otro tanto en el Renacimiento. Ulteriormente, Descartes mantiene una actitud equívoca, en la que da frecuentemente la impresión de tratar de explicarlo todo prescindiendo de la finalidad, y Spinoza usa un método transferido de la matemática (por consiguiente, no un método matemático, sino «matematicista»), donde sólo se atiende a las causas formales. Darwin y todos sus seguidores (E. Häckel, H. Spencer, W. James, incluidos los que sustentan las tesis del llamado «neodarwinismo» hasta llegar a la época presente —así, J. Monod—) tambien niegan en general la validez científica de las explicaciones «teleológicas» o por el fin como causa (τέλος = fin o finalidad). Tampoco los positivistas las admiten, considerando su uso como un puro «antropomorfismo», solamente explicable en las mentalidades primitivas.

Entre los más ardorosos adversarios de la causa final se halla E. Littré, que la convierte en el blanco de sus más rebuscadas ironías. Un ejemplo de esta mordacidad —que ya tiene en Voltaire algunos antecedentes— nos lo dan las siguientes frases: «Decidme para qué están en el mundo las chinches y los cáncanos o, sencillamente, las lombrices, y yo aceptaré también la explicación para los caballos y los bueyes; decidme cuál es la finalidad de que Rothschild no tenga menos oro y la de que éste no sea más abundante en el erario de Austria o del de Vaticano, y la aceptaré también para que en el aire no haya ni más ni menos oxígeno, ni más ni menos nitrógeno» (*Prólogo* de Littré a Ia edición de las *Obras* de A. Comte). O este otro párrafo (que también pertenece al mismo prólogo): «Decidme para qué el agua del mar es salada y admitiré también sus demás propiedades. No cabe duda de que al navegante le vendría mejor que fuese dulce.»

Tal vez el lector haya observado que es igualmente un antropomorfismo el negar la existencia de la finalidad en los casos en los que no podemos señalarla de una manera concreta. Nuestra ignorancia de cuál sea la finalidad en ciertos casos no es realmente ninguna prueba de que en ellos no exista, como no sea que nos tengamos a nosotros

mismos por la medida absoluta de la verdad y del ser, lo cual, evidentemente, constituye un antropomorfismo radical y de mucha mayor envergadura que el escarnecido por Littré y al que éste llama ingenuo y primitivo. Prescindamos de discutir algunas de sus ironías más aceradas, como la de que «al navegante le vendría mejor que el agua del mar fuese dulce», aunque de paso se podría decir que ello no es cierto respecto del navegante en tanto que navegante, sino tan sólo como sujeto de sed (en el agua salada es más fácil la flotación). Lo decisivo estriba en que dentro del pensamiento de Littré, al igual que en el de tantos seguidores de la manera positiva de pensar, el concepto de la finalidad no está ni analizado ni explicado en sus presupuestos ontológicos, sino que sólo es objeto de una mera consignación, y ello, a su vez, en una forma exclusivamente psicológica (dentro, por otro lado, de un utilitarismo reducido al valor de las conveniencias más inmediatamente perceptibles —utilitarismo inmediatista).

El concepto del antropomorfismo suele ser empleado con una consecuencia solidaria de la escasa o ninguna hondura de su examen, lo cual ha llegado a convertirse en algo así como un «espantapájaros» frente a cualquier pretensión, por modesta que pueda ser, de dar un valor científico a la causa final. No cabe la menor duda de que la atribución de tendencias conscientes a los seres que no poseen la capacidad de la conciencia es un craso antropomorfismo, aunque también, ciertamente, algo mucho más grave: una burda contradicción. Pero ello no demuestra, en modo alguno, que el hablar de tendencias inconscientes sea un mero antropomorfismo, ni que sea una contradicción el atribuir esas tendencias a unos seres que de ningún modo son conscientes. La única contradicción aquí posible sería aquella en la que, sin duda, se estaría incurriendo en el caso de atribuir unas tendencias conscientes a los seres que carecen de conciencia.

La noción de tendencia no connota ninguna actividad de carácter consciente para el sujeto en tensión. Ni tan siquiera la inclinación consciente es la conciencia de la inclinación misma, aunque, *por supuesto,* se da en ella. El «por supuesto» no significa aquí otra cosa sino el supuesto de que se esté hablando de una forma especial de inclinación, la que se da de una manera consciente. En consecuencia, y si se prescinde tanto de ese supuesto como de su contrario, se hace preciso afirmar que el estar, inconsciente o conscientemente, inclinado a algún fin, no consiste realmente en otra cosa sino en que una actividad y su sujeto estén dirigidos o vertidos a un cierto término o meta. El obrar por un fin, comportándose, de hecho, en función de un cierto «para qué», no requiere ningún acto de conciencia en el mismo ser que así funciona, pero exige, indudablemente, que este ser esté en sí mismo inclinado, o reciba una inclinación, hacia el término de su obrar.

* * *

La tesis según la cual «todo agente actúa por un fin» *(omne agens agit propter finem)* no es determinista en el sentido de que niegue la libertad en los seres dotados de entendimiento. Esa tesis no excluye la posibilidad de que un agente se determine a sí mismo de una manera libre o, dicho con otros términos, no descarta que él mismo pueda

ponerse un fin respecto al cual el obrar tenga el sentido de un medio. Lo que esa tesis excluye es que el agente obre sin autodeterminarse y sin estar tampoco determinado por ningún otro ser. Y lo excluye porque no cabe que el obrar se termine de una cierta manera, en vez de otra, sin estar dirigido a un cierto término o fin. Ello es tan imposible como que un movimiento tenga una orientación indefinida. La idea de un movimiento desprovisto de toda orientación determinada es, de suyo, contradictoria, tanto como la idea de un movimiento que no tuviese un punto de partida definido. Los dos extremos —el inicial y el final— del movimiento han de darse de un modo determinado —ellos mismos son términos o límites, uno *a quo* y el otro *ad quem*— en la realidad extramental, aunque en la mente sea posible la abstracción por virtud de la cual se piensa en ellos de un modo indeterminado o inconcreto.

Lo indefinido no puede existir realmente en tanto que indefinido. Poder realmente existir con tal determinación en vez de otra no es poder existir realmente sin ninguna. Por tanto, la idea de un obrar indeterminado no es el concepto de un obrar efectivo, sino el de un mero ente de razón, lo mismo que la idea de algún hombre que no tiene ningún tamaño o que no está presente en ningún lugar. Toda indeterminación es solamente un objeto de pensamiento, no un sujeto efectivo de existencia real, y ello se aplica lo mismo a la entidad del efecto o del producto que a la del obrar o la acción. En consecuencia, si se toma por indeterminismo una tesis según la cual son posibles —al menos, en el hombre— actos efectivamente indefinidos o realmente indeterminados, es menester decir que la afirmación del indeterminismo se reduce, en definitiva, al mantenimiento de un absurdo. (Muy distinto es el caso si lo que se toma por indeterminismo —aunque esta voz no resulta nunca afortunada— consiste, exclusivamente, en la afirmación de la posibilidad y del hecho de que la determinación de la conducta admite diversos modos, y de que el agente racional se determina libremente a sí mismo al fijar, en cada ocasión, uno de ellos).

* * *

Una vez demostrada la imposibilidad de que el obrar no tenga en cada caso un término definido, cabe plantear otra cuestión que se refiere al punto más decisivo en la teoría de la causa final: ¿puede afirmarse la necesidad de que toda acción esté orientada a un término definido —el correspondiente a cada una— y negarse, no obstante, que el agente actúa en todos los casos en función de algún «para qué»? Dicho de un modo más breve: ¿es cierto que toda acción se lleva a cabo, sea cualquiera su agente, *para* lograr algún fin?

A primera vista, y en virtud de la diferencia entre los agentes dotados de entendimiento y los que no poseen esta facultad, parece que la respuesta adecuada a esta pregunta es necesariamente negativa. El «para qué» no tiene ningún sentido en los agentes incapaces de entenderlo. Sostener que la flecha cruza el aire para dar en el blanco es atribuir a un ser que no posee entendimiento la intelección y la volición de un cierto fin, o sea, humanizar la flecha, convertirla, como quien dice, en el arquero. Sin embargo, este

ejemplo, aunque parece dejar zanjada la cuestión, mantiene la posibilidad de distinguir entre buscar un fin conscientemente y dirigirse a él sin ninguna conciencia. Sin querer ser un medio, la flecha lo es, sin embargo, de una manera real, cuando el arquero la usa para su propio fin. La realidad de este uso es inconsciente y pasiva en la entidad de la flecha, mas no deja por ello de ser una realidad. El arquero entiende esta realidad, pero la flecha la tiene, aunque no la concibe. Si realmente la tuviera, no estaría sirviendo *para* el fin que el arquero persigue. Su servir *para* ese objetivo está actualizado en ella en el momento en que el arquero la dispara y durante el tiempo que transcurre hasta llegar a la meta, todo ello de un modo tan inconsciente como efectivo o real.

Negar que la flecha avanza *para* llegar a donde el arquero la ha enviado no es negarle a la flecha una intención consciente (la cual, sin duda, no tiene), sino negarle al arquero la inteligencia o, en el mejor de los casos, la buena vista necesaria para la conveniente puntería. En suma, la realidad de servir para un fin se da en la flecha, aunque ésta no llegue a dar en la diana, de la misma manera que la utilidad de unos zapatos es algo real en ellos, aunque nadie los calce y aunque los mismos zapatos no tienen la capacidad de concebir su valor como medios. Poder servir, o estar sirviendo, *para* algo, no es un estar queriéndolo ni un estar conociéndolo, pero es, sin duda, un estar en potencia o acto, valiendo para algún fin. El ser de la utilidad no es el ser de su comprenderla ni el de su apetecerla.

Si se considera en general el caso en el que se hallan los seres que no poseen la facultad de entender ni la facultad de apetecer —por tanto, no sólo el caso de los instrumentos hechos por el hombre—, se ha de pensar que su valer, en potencia o en acto, para un fin, tal vez desconocido por nosotros, no es un mero ente de razón, sino algo real en ellos, aunque en ellos no se dé la realidad de quererlo y de percibirlo. Pues si pensamos que su ser-para-un fin no es en ellos nada real, habrá lógicamente que inferir que lo que entendemos y queremos al usarlos es una pura y realidad, algo que sólo existe como objeto de pensamiento. Y, sin embargo, la posesión efectiva del término de la acción no se da en el agente —lo mismo si éste posee la facultad de entender que si no la posee— nada más que cuando la acción se ha concluido. ¿Cómo es posible que algo todavía no existente en el sujeto efectivo de una acción sea lo que le da a ésta la orientación o dirección que en ella hay? Sólo cabe una forma de responder correctamente a esta pregunta, a saber: que esa orientación o dirección sea conocida y querida por un agente provisto del poder necesario para dársela a los agentes que no pueden conocerla ni quererla. De lo contrario, habría de admitirse el absurdo de que algo no existente fuese aquello que determina la orientación o dirección de las acciones a sus términos respectivos, tanto si las acciones son conscientes como si no lo son.

Este modo de responder a la pregunta que va más al fondo del problema de la causa final es, en definitiva, una tesis que implica la existencia de Dios como el Supremo Ser Ordenador de todas las actividades realizables por los seres finitos (incluidos los que poseen entendimiento, ya que estos no se confieren a sí mismos su irreprimible tendencia a la felicidad, que es el fin de todos sus fines). En consecuencia, se comprende muy bien que toda teleología deba ser rechazada por un ateísmo consecuente. La teleología es un

camino que lleva a la teología. Pero si no sigue este camino, la filosofía deja sin explicar la realidad del nexo de toda acción limitada y su término o fin. Y de esta suerte, el que el ateísmo ha de pagar por su renuncia a las explicaciones de caracter teológico es el quedarse sin ninguna explicación de cómo las acciones limitadas pueden estar dirigidas por algo que en el sujeto de ellas no posee la existencia real. El *azar* viene a ser, por consiguiente, el único recurso disponible para salvar, dentro del ateísmo, las apariencias de una verdadera explicación. Pero el azar no existe nada más que en el pensamiento. Fuera de éste, en la realidad extramental, ningún ente finito carece de una causa determinada. Lo que se llama la «casualidad» es la objetivación de la ignorancia que de hecho se tiene de la causa completa de una determinada realidad (o de varias). Sólo en su relación a una causa parcial es casual un acontecimiento. Quien tuviese el conocimiento de la serie entera de las causas a las que algo se debe, no atribuiría este algo a la mera casualidad, salvo que ignorase la manera en que los elementos de esa serie se comportan unos con otros, pero entonces se trata nuevamente de la realidad de una ignorancia o, si se quiere, de la ignorancia de una realidad. Como ya se ha explicado aquí, lo indeterminado es imposible. Sólo cabe que la explicación de un cierto hecho (o de varios, tantos cuantos se quiera) esté por determinar en la mente de un ser de —o de todos los seres— cuya índole es limitada.

Por otra parte, la definitiva explicación (de carácter «teístico») de la finalidad no es ninguna sustitución del antropomorfismo por algo así como un teomorfismo o teologismo. La realidad de Dios como Suprema Causa eficiente y final es compatible con que los seres limitados se comporten, a su modo y manera, como causas (necesariamente limitadas, pero efectivas, reales) y también, en su caso, como efectos (necesariamente limitados, pero reales y efectivos a su vez). De ahí que deba afirmarse que los seres carentes de toda capacidad cognoscitiva actúan, no obstante, de un modo efectivamente «ejecutivo» (aunque sólo de esta manera) en su comportamiento teleológico, mientras que los seres que poseen el conocimiento sensorial son también teleológicos «cognoscitivamente», pero no libremente, ya que la libertad presupone el entendimiento; y así los seres dotados de la facultad intelectiva son teleológicos también de un modo libre (excepto en lo que concierne a su tendencia a la felicidad, dado que esta tendencia es connatural y no elegida).

Certeza

La palabra «certeza» deriva de *certitudo,* sustantivo latino que quiere decir «firmeza». En latín, el término *firmitas* significa «estabilidad», «solidez», «permanencia» (lo opuesto a vacilación o fluctuación); pero, en cambio, *certare* tiene la significación de «disputar» (de ahí la palabra «certamen»), y *certum* significa, en ocasiones, lo decidido o resuelto después de alguna disputa.

Como equivalente de «certeza» suele usarse la voz «seguridad», que etimológicamente significa exclusión de preocupación o de cuidado *(cura)* y, por ende, exención o falta de temor. En este sentido, la seguridad es un estado que sólo se puede dar en los seres capaces de conocimiento y de apetito. En el caso del hombre, y debido a que éste, además de unas facultades sensoriales, también tiene potencia intelectiva, cabe un temor especial, que es el temor al error. El animal irracional no lo padece, porque en él no se da el concepto de lo falso, como tampoco el de lo verdadero, ni ningún otro concepto (véase «Entendimiento humano»).

La exclusión del temor a errar es la certeza como situación de la mente. Las situaciones extramentales que son firmes pueden calificarse de «seguras», pero, evidentemente, no en el sentido etimológico de esta misma expresión. A la firmeza de los cimientos de una casa cabe considerarla como una seguridad, pero no en el sentido de que la falta del temor a errar se dé en los mismos cimientos. Aquí se va a hablar únicamente de la certeza que es seguridad en la acepción etimológica o estricta, aunque no refiriéndola de una manera inmediata a la voluntad, sino al entendimiento, en tanto que, en determinadas situaciones, éste se da cuenta de que juzga sin estar interferido o perturbado por el temor al error. Se trata, por consiguiente, de la certeza *propia* del entendimiento en su actividad judicativa. Ello no quiere decir que la certeza se dé en todo juicio, sino que sólo en el juicio puede darse, de la misma manera en que se afirma que es propiedad de él la verdad lógica, sin que con esto se quiera dar a entender que todo juicio es verdadero en la acepción de adecuado a la realidad por él mentada (véase «Verdad del conocimiento»).

* * *

La certeza difiere esencialmente de la verdad del conocer o verdad lógica. Así puede ocurrir que un juicio sea verdadero y, sin embargo, incierto (inseguro). Por ejemplo, quien afirma de un modo vacilante, como si sólo fuese una opinión, que Beethoven estuvo sordo en su vejez, hace un juicio desprovisto de certeza, a pesar de ser verdadero. Y quien afirma, con algún temor a equivocarse, que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, lleva a cabo un juicio objetivamente verdadero, a pesar de la falta de certeza que se da, de hecho, en él. Mientras la verdad del conocer, o verdad lógica, es la adecuación del entendimiento con la realidad, la certeza consiste en la seguridad del asentimiento o del disentimiento. La adecuación de la mente a la realidad a la que se apunta se da en la forma de una *relación,* que nada tiene que ver con la firmeza propia del asentir o, en su caso, del disentir, mientras que esta firmeza no consiste en ninguna relación, sino que estriba en una *cualidad.* Aquélla no admite grados, y ésta, por el contrario, puede ser mayor o menor (más o menos intensa).

También puede haber certeza en los juicios erróneos, siempre y cuando el sujeto que los hace no advierta su falsedad, y ello demuestra, igualmente, la esencial distinción entre la verdad y la certeza. En los juicios erróneos la mente no está adecuada a la realidad que le es objeto, sino a algo dotado de la apariencia de ser esa realidad. Todo juicio erróneo es, por tanto, un dejarse llevar por alguna apariencia, pero de aquí no se sigue que la certeza o seguridad de estos juicios sea tan sólo aparente. Lo meramente aparente es, en estos juicios, su verdad, no su seguridad o su certeza. La moneda falsa tomada por una moneda auténtica está siendo el objeto de un juicio realmente llevado a cabo sin ninguna vacilación. Este juicio, objetivamente *desacertado,* es, no obstante, un juicio seguro, *cierto.* Su certeza no es su verdad, ni su falsedad consiste en incertidumbre.

Lo común a la verdad y la certeza consiste en que las dos son accidentes. Ambas se dan tan sólo como formas accidentales en sujetos dotados de la facultad de entender. Por tanto, para admitir la distinción real entre la verdad y la certeza, es preciso admitir también que la relación es algo real y no tan sólo pensado, puesto que la verdad es cabalmente una determinada relación: la conformidad o concordancia cuyo término *a quo* lo constituye la facultad de entender y cuyo término *ad quem* consiste en la realidad que hace de objeto de una actividad judicativa. Si la relación entre estos polos fuese sólo pensada y no real, no podría tener otra entidad que la de un puro ente de razón, y en ese caso la diferencia entre el juicio verdadero y el erróneo dejaría de ser una diferencia real, a menos que consistiese en la que hay entre el juicio cierto y el incierto. Pero esto es insostenible, ya que cabe el juzgar de un modo incierto y, sin embargo, acertado, así como el juzgar con certidumbre, aunque, a la vez, de una manera errónea.

* * *

A la certeza que va unida a la verdad se le da el nombre de «certeza objetiva». Su fundamento es la realidad de lo juzgado, en tanto que esta realidad se hace presente en la

forma de la objetiva evidencia de su ser (o en el modo de la evidencia de que merece crédito lo que acerca de él ha sido objeto de un testimonio válido o autorizado). De ahí que se defina a la certeza (objetiva) como la plena actualización del entendimiento humano por la verdad.

Respecto de la verdad, el entendimiento humano está, ante todo, en potencia. Aun suponiendo que el hombre, ya en el primer instante de su vida, tuviese conocimiento sensitivo, no por ello sería lícito decir que ya en ese momento estaría en acto respecto de la verdad, porque ésta se da tan sólo en el conocimiento intelectivo y, más concretamente, en el juicio (véase «Verdad del conocimiento»). Ahora bien, el entendimiento humano puede estar de dos modos en potencia respecto de la verdad: o bien en potencia pura, o bien en acto imperfecto (esto último es, de algún modo, un cierto estar en potencia). Ambas situaciones son posibles porque ninguna consiste en que nuestra facultad intelectiva esté en pura potencia respecto de su propia realidad, sino respecto de la verdad en general o de alguna verdad determinada. Para que el entendimiento humano esté existiendo no se requiere que se esté dando en él la presencia objetiva y efectiva de estas o aquellas verdades, ni siquiera la de una sola.

Pero hay, a su vez, tres formas de que el entendimiento humano se encuentre en potencia pura respecto de la verdad. A la primera se la llama «nesciencia»; a la segunda, «ignorancia», y a la tercera, «error». La nesciencia es la falta de conocimiento de una verdad para la que no se está capacitado. La ignorancia coincide con la nesciencia por ser también un desconocimiento, pero difiere de ésta por no ser simplemente una falta de conocimiento, sino una falta de conocimiento dada en un sujeto que posee la aptitud necesaria para llegar a adquirirlo. Finalmente, el error consiste en tomar por verdad la falsedad (o por verdadero lo falso).

Por ejemplo, un ciego de nacimiento no es, respecto de las verdades que conciernen a los colores, ignorante, sino nesciente; pero puede ser ignorante respecto de las verdades para cuyo conocimiento se encuentra capacitado, y solamente padecerá un error si toma como verdad lo que realmente es una falsedad, cosa que también puede acontecerle a un hombre que esté dotado de la facultad de la visión. Así, pues, el error añade a la ignorancia la sustitución de la verdad por lo que es su contrario; de lo cual se desprende que el errar es un mal peor que el ignorar, aunque ambos coinciden en ser desconocimientos de la verdad asequible al sujeto que los padece. Sin embargo, debe advertirse que lo que se suele llamar el «error negativo» no es propiamente un error, sino sólo una imperfección. Así, el hecho de que a simple vista no se capten las determinaciones microscópicas de los seres corpóreos no es propiamente un error, sino sólo una imperfección o insuficiencia del sentido de la visión. Por tanto, el «verdadero error» es solamente el llamado «error positivo», el que se comete cuando la falsedad ocupa el puesto que le corresponde a la verdad. (La expresión «error negativo» no es muy afortunada, como tampoco lo es la de «error positivo». En realidad, sería más acertado el no añadir esos adjetivos al error).

También hay dos maneras de que el entendimiento se halle en acto imperfecto respecto de la verdad. Se las designa, respectivamente, con los nombres de «duda» y de

«opinión». La voz «duda» procede del vocablo latino *dubium,* que deriva, a su vez, del infinitivo *dubitare,* cuyo significado es el de oscilar o fluctuar entre los *dos* extremos de una contradicción *(dos = duo).* En la situación de la duda, el entendimiento humano capta la verdad materialmente, pero no formalmente. La conoce tan sólo en el sentido de que sabe que pertenece a uno de los extremos mutuamente contradictorios, ignorando, a la vez, en cuál de los dos se da. Además, puede acontecer que el sujeto que duda no tenga conocimiento de ninguna razón ni en pro ni en contra de ninguno de ambos extremos, y en ese caso la duda se califica como «negativa». Pero asimismo puede acontecer, aunque tampoco es ello necesario, que ambos extremos cuenten, en el sujeto que los considera, con razones del mismo peso, y en ese caso la duda correspondiente es «positiva». Ambas son «verdaderas dudas», pues lo mismo en un caso que en el otro no hay ninguna razón que incline al entendimiento hacia una de las dos partes de la oposición contradictoria.

Ya en la opinión, en cambio, uno de los extremos mutuamente contradictorios aparece como probablemente verdadero. A diferencia del sujeto dubitante, el que opina está ya inclinado a favor de una de las partes en cuestión. Mientras que aquél no se decide a juzgar, éste hace ya un juicio. Por consiguiente, la opinión implica —presupone— un acto de decisión. Este acto no pertenece a la facultad intelectiva, sino a la potencia volitiva, pero implica, a su vez, un cierto acto del entendimiento: la intelección de la probabilidad de lo opinado. La opinión tiene una base, la cual consiste precisamente en esa misma probabilidad donde se apoya el sujeto opinante. Ahora bien, esa base, por no ser otra cosa que una probabilidad, carece de la firmeza necesaria para excluir, en el sujeto que la usa, el temor a estar en un error. Ese temor se da en la voluntad, no en el entendimiento, pero implica, por parte de éste, la intelección de la posibilidad de que lo verdadero sea lo opuesto a lo mantenido en la opinión. De todo lo cual resulta que aquello que en la opinión actualiza al entendimiento no consiste formalmente en la verdad, sino sólo en la probabilidad de que ésta se encuentre en lo juzgado. Lo probable no es lo seguro, pero, para que exista la opinión, es necesaria la seguridad de que lo opinado es probable.

Así, pues, la opinión supone una certeza, aunque el objeto de ésta no se identifica al de aquélla. Dicho con otros términos: «estar seguro de que algo es probable» no consiste en «estar seguro de que ese algo es verdad». Sólo este segundo «estar seguro» es lo que se llama la certeza; el primero no es más que la opinión.

De esta suerte, la plena actualización del entendimiento por la verdad es la certeza, en tanto que, al poseerla, el sujeto se encuentra libre del temor al error, vale decir, exento de toda duda sobre el objeto juzgado. La opinión incluye alguna duda; la certeza la excluye por completo. Por eso el asentimiento -o bien, el disentimiento- dado en la certeza es plenamente seguro. La certeza consiste justamente en la plena firmeza del asentimiento, o bien del disentimiento (según que el juicio que la tiene esté siendo una afirmación o, por el contrario, una negación). Y esa completa firmeza se identifica realmente con la plena actualización del entendimiento por la verdad cuando ésta es captada en un juicio en el cual se está dando la evidencia correspondiente. Si esa evidencia no lo es de la

verdad, sino de la objetiva credibilidad de un testimonio, la certeza se da en un acto de creencia. El creer es incompatible con la duda, aunque el sujeto que cree puede ser un sujeto dubitante en algunos momentos: justamente en aquellos en los cuales no se comporta como sujeto que cree (véase «Fe»).

Toda fe consiste en una certeza, pero no toda certeza es una fe. De una manera inmediata, o bien de un modo mediato, toda certeza se basa en una evidencia. La certeza que es fe tiene su fundamento en la evidencia de que un determinado testimonio merece objetivamente ser creído. Es lo que ocurre no solamente en el caso de la fe sobrenatural, sino también en el de la fe con que se admiten los testimonios «históricos». La certeza existente en esos casos es objetivamente razonable, pero no necesaria, sino libre. En cambio, la certeza (objetiva) que no es fe se da necesariamente sobre la base de la respectiva evidencia. No requiere ninguna libre decisión. Ello no obstante, la intensidad de su firmeza puede ser aumentada libremente, lo cual se explica en virtud de que la seguridad es un bien y de que cabe quererlo con menor o mayor intensidad. E incluso sin que intervenga la facultad de querer, la certeza admite también grados en función de la evidencia en que se basa. La evidencia absoluta es superior a la condicionada o hipotética, y la evidencia «física» es mayor que la evidencia «moral».

Se da el nombre de «certeza metafísica» o «certeza absoluta» a la seguridad de que un juicio es necesariamenle verdadero sin ninguna reserva o condición. Su fundamento consiste en la evidencia de la total imposibilidad de que algo no sea o de que sea de otro modo. Por ejemplo, la certeza que corresponde a la verdad del juicio «el todo excede a la parte» tiene su fundamento en la evidencia de la total imposibilidad de lo contrario. Esta evidencia es incondicionada o absoluta y, por lo mismo, también es incondicionada o absoluta la certeza correspondiente. En cambio, la «certeza física» consiste en la seguridad de que un juicio es necesariamente verdadero, no de un modo absoluto, sino en tanto que no dejen de cumplirse las leyes denominadas naturales (φύσις = *natura),* a las cuales se ajustan los acontecimientos que no implican ninguna libre decisión humana. Y, finalmente, la «certeza moral» es la seguridad de que un juicio es necesariamente verdadero en el supuesto de que no dejen de cumplirse los usos o las costumbres que se dan en la conducta libre de los hombres. (Aquí el vocablo «moral» no está tomado en el sentido de lo «honesto», sino que tan sólo significa lo que suele ocurrir en la conducta humana, lo que en ésta es habitual.) (El ejemplo más repetido para explicar la esencia y el alcance de la certeza moral es el de la certeza que se tiene al negar que una madre sea la causa consciente del envenenamiento de sus hijos).

La certeza difiere esencialmente de la «claridad» que en ella puede haber, y que también cabe que le falte. Por ejemplo, la fe es oscura y, sin embargo, firme (con mayor o menor seguridad, pero nunca incluyendo el temor al error, ni, por tanto, la vacilación que este temor produce; esa vacilación se puede dar, pero, en el momento en que se da, lo que existe no es una fe, sino una duda —véase «Fe»—). La claridad que puede acompañar a la certeza —y que, salvo en la fe, la acompaña realmente— admite diversos grados, siendo el máximo el que se da en la certeza absoluta o metafísica.

* * *

La certeza física y la certeza moral se basan en probabilidades de muy alto nivel. Debido a su carácter hipotético, no son plenas seguridades, aunque *suponen,* incluso dentro de su carácter relativo o condicionado, la plena seguridad de la certeza absoluta o metafísica. Si ésta no fuese posible, resultarían imposibles la certeza física y la certeza moral. La certeza condicionada tiene su fundamento en la plena seguridad de que lo condicionado es necesario si en efecto se dan las condiciones precisas y suficientes.

El «escepticismo universal» consiste radicalmente en la negación de la posibilidad de la certeza absoluta o metafísica. De esta negación se infiere lógicamente la negación de los otros dos tipos de certeza, sin que ello quiera decir que los adeptos del escepticismo universal se consideren forzados por la lógica de esta deducción. La universalidad de su actitud vacilante se refiere directamente a la certeza absoluta, tras lo cual unas veces se extiende a los otros dos tipos de certeza, y otras veces, en cambio, no les presta atención, o bien los considera simplemente como dados de hecho, sin entrar para nada en el problema de sus fundamentos objetivos.

El término «escepticismo» deriva del adjetivo griego σκεπτικός, que procede, a su vez, del infinitivo σκέπτομαι, cuyo sentido es el de dudar o vacilar. Por tanto, el escéptico es el que duda, y el escepticismo universal la actitud, o la tesis, del que duda de todo. En la Antigüedad, el escepticismo universal tiene como sus defensores más caracterizados a algunos de los sofistas, sobre todo Protágoras y Gorgias, a los que se han de sumar los partidarios del «probabilismo», tesis según la cual no conocemos, en realidad, lo verdadero, sino exclusivamente lo verosímil o probable, según sostienen Pirrón de Elis y los filósofos de la Segunda y Tercera Academia, especialmente Arcesilao y Carnéades, seguidos por Enesidemo y Sexto Empírico. En la Edad Moderna se designan a sí mismos como escépticos los pensadores franceses M. de Montaigne y P. Charron, así como el español F. Sánchez. (Este último, en una obra intitulada *Quod nihil scitur,* coincide completamente con las tesis atribuidas a Xión Metrodoro, quien niega hasta la posibilidad de que sepamos que en realidad no sabemos). Por sus ataques al valor objetivo de la Metafísica, por una parte, y, por otra, a la validez de la inducción, D. Hume suele ser citado como uno de los adeptos del escepticismo universal.

Equivalentes al escepticismo universal son, de hecho, el «psicologismo» y el «relativismo gnoseológico» (o, simplemente, «relativismo»). Según estas doctrinas, no es posible tener certeza de la validez transubjetiva de ninguna verdad. Para el psicologismo, todas las leyes lógicas, incluyendo entre ellas hasta el principio de contradicción, son pura y simplemente psicológicas. Su validez se da tan sólo en función de la índole peculiar de nuestra psique. El representante más caracterizado del psicologismo es J. Stuart Mill (cf. *Sistema de lógica inductiva y deductiva).* Tal como E. Husserl ha puesto de manifiesto con máxima claridad (cf. *Invest. lógicas,* I), el psicologismo constituye una de las formas en que puede aplicarse el relativismo, y éste es, en general, *una teoría* escéptica que resulta enteramente incompatible con las condiciones necesarias para *toda teoría.* Como los más destacados representantes del relativismo deben considerarse los filósofos

integrados en la escuela *positivista.*

Las objeciones de Husserl al relativismo coinciden esencialmente con las de Aristóteles al escepticismo universal. En la crítica de este escepticismo suele hacerse la distinción entre lo que sería el *hecho* correspondiente, por un lado, y, por el otro, la *tesis* efectivamente mantenida. Como un hecho, el escepticismo universal o absoluto es imposible. Para poder abstenerse de toda clase y forma de certeza, sería preciso renunciar a pensar y, por tanto, a hablar con algún sentido. Aristóteles compara esta actitud al silencio del vegetal (ὅμοιος…γυτῷ, *Met.,* 1006 a 14). Este silencio, en el hombre, no sería tan sólo el de una lengua que permanece muda, sino también, y antes, el de una mente que no piensa nada.

Quien dudase de todo no podría realmente estar seguro ni de su propia existencia. Incluso habría de dudar de estar dudando. Pero esta duda «refleja» es imposible. Ciertamente, alguien podría «decir» que hasta duda de su dudar. El decirlo no es imposible. Pero este decir se destruye a sí mismo como *tesis,* porque presupone la certeza de estar dando al término «duda» un sentido distinto al de la palabra «certeza». El decir del escéptico absoluto no habría de ser, en realidad, ningún decir, sino un puro emitir sonidos sin ninguna intención semántica.

La discusión con un presunto escéptico total carece totalmente de sentido, porque es necesario suponer que quien se encontrase en ese caso no dice ni admite nada. Ahora bien, esto no significa que la *tesis* del escepticismo absoluto sea objetivamente irrefutable. La negación de todo tipo de certeza es intrínsecamente contradictoria, puesto que se propone como cierta. Y la afirmación de que todo es dudoso habría de ser, a su vez, una afirmación dudosa; pero no cabe que en la duda haya una tesis, salvo la de que es *cierto* que está existiendo una duda.

La doctrina «probabilista» de la Segunda y Tercera Academia sustituye la duda por la opinión. Pero nada puede lograrse de esta forma. Como ya se ha mostrado aquí, toda opinión contiene alguna duda. La certeza es lo único que enteramente la excluye. Por lo demás, la tesis probabilista, para ser consecuente, habría de ser afirmada como sólo probable, no como cierta o segura. Pero también habría, a su vez, de ser meramente probable la afirmación de la probabilidad de la tesis probabilista, con lo cual se entraría por el camino de un *regressus in infinitum* en el que nunca se acabaría de decir lo que se pretende formular. El siguiente texto de Brentano hace ver claramente la vacuidad de semejante decir: «Si hay sólo un sexto de probabilidad de que el «as» salga cuando se echa el dado, ¿es tan sólo probable el juicio que expresa la medida de la probabilidad en cuestión? Es decir, ¿ni siquiera es seguro el hecho de esta probabilidad? Quien niega toda certeza tendrá también el derecho a tomarlo sólo por probable, y así continuamente *in infinitum.* De este modo, resultaría una serie infinita de fracciones de probabilidad, que habrían de multiplicarse las unas por las otras, con lo que al punto habría desaparecido toda la ventaja de probabilidad» (cf. *Sobre la existencia de Dios,* vers. española, pp. 117-118).

* * *

La consigna metodológica de que hay que empezar por abstenerse de toda certeza natural para poder adquirir una certeza verdaderamente filosófica adolece de un falso radicalismo que la hace inviable. El criticismo absoluto es una absoluta ingenuidad. Al emprender la búsqueda de una certeza no se parte de cero, sino que se está, por el contrario, en la certeza de que se emprende una búsqueda, aunque esto mismo no esté siendo objeto de una conciencia explícita. Ello quiere decir que quien no se da cuenta de la certeza implícita, de la seguridad en que de hecho está entonces, no es, en verdad, suficientemente reflexivo; dicho de otra manera, es un ingenuo. Y, por el contrario, quien repara en la necesidad ineludible de apoyarse en alguna certeza natural para poder adquirir alguna certeza filosófica, o sea, quien hace la crítica del criticismo absoluto, es alguien que reflexiona, que se da cuenta de los límites efectivos de toda posible búsqueda.

Esos límites son tres certezas naturales, que no pueden ser demostradas, ni necesitan ninguna demostración: *a)* la certeza del hecho de la existencia del sujeto activo de la búsqueda; *b)* la certeza de la verdad del principio de contradicción, que está supuesta en la seguridad, ejercida o vivida, de que se está buscando una certeza y no otra cosa distinta, y *c)* la certeza de que es posible tener algún conocimiento verdadero, ya que, de lo contrario, no sería posible saber nada del conocimiento que se busca, es decir, ni siquiera podría saberse que es un conocimiento verdadero el que hace de objeto de la investigación o del buscar.

La primera de estas certezas —la del hecho de la existencia del sujeto que busca— no puede ser demostrada, ya que estaría presupuesta en su misma demostración. Para demostrar algo hace falta, por lo pronto, existir y estar cierto de ello, aunque tan sólo de una manera implícita, no en virtud de una reflexión, ni tampoco de una demostración. El «cogito irreflexivo», no objetivado ni tematizado, al que Sartre se refiere (cf. *L'être et le néant,* lntr.), es absolutamente indispensable para todas las reflexiones y para todas las demostraciones. Y ya el mismo Descartes pone de manifiesto que el *cogito, ergo sum* no es una prueba, sino una intuición o cointuición. La existencia del sujeto activo de la búsqueda, o la del sujeto del dudar, no tiene necesidad de prueba alguna, porque es indubitable o evidente.

Otro tanto sucede con la certeza de la absoluta verdad del principio de contradicción. No es posible, en manera alguna, demostrarla, porque está presupuesta en toda clase de demostraciones; pero la certeza de la absoluta verdad de este principio no es algo meramente subjetivo, sino que tiene su razón de ser en la evidencia inmediata de esa misma verdad. La validez objetiva de la proposición «el ente no es el no-ente» —o «el ser no es lo mismo que el no-ser»— se percibe inmediatamente al comparar sus extremos. Como Husserl observa en su crítica a Mill *(loc. cit.),* el principio de contradicción no es formulable, de una manera exacta, en el sentido de una ley subjetiva de la manera humana de pensar y sólo con este alcance. Para formularla de ese modo se hace imprescindible el recurrir a nociones no claramente susceptibles de determinación, como la del «estado de normalidad de nuestra psique», el cual no depende siempre de

idénticas circunstancias en los diversos individuos humanos. La inevitable vaguedad de toda fórmula puramente psicologista de un principio tan claro como el que expresan las proposiciones mencionadas pone de manifiesto la radical falsedad del psicologismo.

Tampoco es posible demostrar la aptitud de la mente humana para captar la verdad. Toda demostración que se pretendiese hacer de esta aptitud la estaría suponiendo. Ni hace ninguna falta demostrar su existencia, porque es cosa evidente. Basta reflexionar sobre su negación para advertir que el negarla es intrínsecamente contradictorio. Ello puede considerarse como una prueba «por reducción al absurdo», pero nunca como una prueba positiva y directa. Lo evidente de suyo no es directa y positivamente demostrable.

Aristóteles usa el término ἀπαιδευσία *(Met.,* IV, 4, 1006 a 7) para designar la falta en la que se incurre al pretender que todo ha de mostrarse. Ἀπαιδευσία quiere decir carencia o privación de παιδεία, es decir, de instrucción o enseñanza *(ineruditio).* La pretensión de que toda verdad ha de ser demostrada hace patente que se desconoce la necesidad de un primer fundamento —indemostrable, pero de suyo evidente— de toda demostración. Y esta ignorancia demuestra que quien la padece no conoce lo que es efectivamente el demostrar (véase «Principios de la demostración»).

* * *

No es posible dudar, ni tan siquiera de un modo puramente «metódico» o fingido, de la aptitud de nuestro entendimiento para captar la verdad. El «fingir que se duda» presupone la captación de lo que es el dudar realmente y, por tanto, implica el conocimiento de la verdad del ser de la duda. El poner en tela de juicio lo mismo que es necesario para iniciar una crítica constituye, evidentemente, una falta de reflexión, aun en el caso de que ese poner en tela de juicio fuese exclusivamente simulado o «metódico». ¿O habría, por el contrario, que pensar que se está fingiendo que se finge?

El criticismo cartesiano y el kantiano son inauténticamente radicales. Entran de lleno en lo que bien puede ser llamado «la ingenuidad de los críticos». Tras haber puesto en duda —si se quiere, fingida— la aptitud de la mente humana para el conocimiento verdadero, Descartes afirma como indubitable la existencia del yo que duda. Evidentemente está en lo cierto al pensar de ese modo, pero también lo estaba antes de haber dudado —fingidamente tal vez— de la aptitud en cuestión. Y no cabe que la certeza a la que llega sea superior a la que ya tenía. Simplemente es una certeza que ha pasado del darse de un modo implícito al darse de un modo explícito. Y en el caso de Kant, la aptitud de la mente humana para el conocimiento verdadero, no sólo de los fenómenos, sino también del ser, está ya presupuesta al iniciarse la crítica de esa misma aptitud. Sin partir de algún conocimiento de lo que *es* la facultad de conocer no cabe, en manera alguna, hacer su crítica. Por tanto, la negación de la capacidad del ser humano para captar algún ser que no sea tan sólo el mero «darse» de los puros fenómenos, constituye también una forma de ἀπαιδευσία brillantemente encubierta por un radicalismo tan ingenuo como superficial (su superficie encubre su falta de reflexión).

Ciencia

La palabra «ciencia» se deriva del término latino *scientia,* un sustantivo abstracto procedente del verbo *scire,* que significa *saber.* De esta suerte, el saber y la ciencia son, en resolución, exactamente lo mismo, y así se explica que a cada una de las acepciones de aquél correspondan exactamente otros tantos sentidos de ésta.

Globalmente considerado, el repertorio semántico de la palabra «ciencia» ofrece, a primera vista, uno de los más desconcertados y desconcertantes espectáculos de polisemia anárquica —mera equivocidad— con que cabe encontrarse. Tomemos, por ejemplo, el merecidamente acreditado *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía,* de A. Lalande. La impresión que se saca al acabar la lectura del artículo dedicado en él a la voz «ciencia» es, sencillamente, la de un caos. Por una parte, las «ciencias» se contraponen a las «letras», sin que se sepa cuál sea el sentido, ni tan siquiera la intención general, de esta dicotomía tan divulgada como confusa y oscura, sobre todo a la vista de que, junto a las «letras», las cuales parecen ser algo así como las Humanidades en una acepción muy amplia, se nos habla también de unas «ciencias humanas». En estas ciencias, lo humano, para merecer el honor de ser tratado y considerado por ellas, habría de consistir precisamente en lo menos específico del hombre, o sea, en lo menos humano; y así, aunque el hombre pueda ocuparse de la ciencia, ésta no podría, en cambio, ocuparse de él, como no sea deshumanizándole, vale decir, privándole de lo que le es más propio y peculiar. Dicho con otros términos: todo saber humanamente asequible sería, en virtud de su objeto, una ciencia infrahumana. No habría ciencia del hombre en tanto que hombre y mucho menos una ciencia humana que verse acerca de Dios ni, claro está, ninguna ciencia divina, ningún saber de Dios sobre sí mismo, sobre el hombre y sobre los demás entes. Esto, para empezar, y expresado de una manera más superficial y descriptiva que científica y rigurosa. La explicación es muy fácil, demasiado tal vez: se trata de un Vocabulario simplemente, y no hay que pedirle más.

Por otro lado, y también en el mismo artículo, las ciencias aparecen unas veces como distintas de la filosofía y otras veces en esencial continuidad con ella y, de este modo, el lector acaba en definitiva por no saber bien a qué atenerse acerca de la cuestión de si el saber filosófico es realmente un saber o acaso no es otra cosa que una pretensión

desmesurada, megalómana y sobrehumana. Finalmente, y por si todo ello fuera poco, resulta que, en fin de cuentas, no queda tampoco claro si la ciencia requiere alguna forma de certeza etiológica (causal) en sus conocimientos, o si tiene bastante con que éstos queden en orden, sistemáticamente entrelazados. En resumen: un muestrario-mosaico de acepciones, un caleidoscopio de sentidos, de la palabra «ciencia».

Aquí no podemos limitarnos a un caleidoscopio semejante, ni a ninguno de los que en definitiva se nos dan al consignar simplemente la plural significación de una palabra. Habida cuenta del hecho, ciertamente innegable, de las múltiples significaciones que el términio «ciencia» lleva adscritas, se trata de organizar o recoger en una cierta unidad esa misma pluralidad.

* * *

Poner un orden en la pluralidad de los sentidos de la palabra «ciencia» no es idéntico a pretender uniformar los diversos saberes, encajándolos, quieras que no, en un solo molde. Ordenar no es homogeneizar, con-fundir o fundir en un molde único los diversos elementos integrantes de un repertorio o conjunto. Tal con-fusión sería un caos, un desorden. Todo auténtico orden respeta la diversidad de lo ordenado. Lo unifica, pero no lo uniforma. Ahora bien, una unificación respetuosa de la diversidad es posible tan sólo si en verdad constituye una unificación y, para que ésta no resulte forzada, es enteramente imprescindible que, entre los diversos elementos que se trata de unir sin confundir, hay alguno que, de un modo objetivo, sea el centro por referencia al cual todos los otros, cada uno a su modo, queden inscritos en un mismo círculo. Ordenar una cierta diversidad es concentrarla, centrarla en torno a un punto común, que haga, en verdad, de centro. Este punto común de referencia ha de tener objetivamente algo en común con los demás componentes de esa misma diversidad, lo cual supone, a su vez, que haya entre todos una cierta comunidad y, por lo mismo, algo que todos tengan, o en lo cual todos ellos intervengan. Lo que hace de centro es aquello en lo cual ese algo común está, por así decirlo, concentrado, dado de la manera más cabal o plenaria.

Apliquemos al caso de las ciencias las consideraciones precedentes sobre el modo de poner orden en una diversidad. Para ordenar, sin forzar, el íntegro repertorio de *los* diversos saberes, de tal modo que éstos queden unificados, pero no uniformados, se ha de partir de algún concepto de *la* ciencia, en el cual lo común a todos se presente en una forma concentrada, la más plena o cabal que realmente podamos concebir. Si ese concepto-centro o concentrado no fuese posible en modo alguno, resultaría, justamente por ello mismo, imposible el unificar y poner orden en la diversidad de que se trata, y en ese caso lo que habría que decir es que el término «ciencia» es, simplemente, un puro término equívoco, una palabra con la cual designamos una pluralidad desconcertada de elementos tan distintos entre sí, que lo único que tienen en común es el hecho convencional, enteramente arbitrario, de designarse con un solo nombre. ¿Pero llega realmente hasta ese punto la diversidad entre las ciencias? ¿No cabe ni siquiera el concebir para ellas algún centro que no sea simplemente una palabra equívoca? La

realidad de los diversos saberes no se encuentra, de hecho, en un caso tan grave. La voz «ciencia» tiene, sin duda, una «manga bien ancha» en su capacidad de tolerar muy diversos sentidos, pero no es solamente un término con el cual se designa una pluralidad abigarrada, carente de todo orden y concierto, sino que expresa a su modo —en un modo plural— una cierta unidad real: la efectiva unidad de una cierta comunidad.

El concepto-centro de las ciencias es el de un tipo de ciencia o de saber donde se da en el modo más perfecto lo que en los otros tipos de saber se da de una manera declinada, imperfecta o no plena. Ese tipo de ciencia es el *conocimiento cierto y etiológico por las causas más radicales.* Examinemos esta definición sin dejar de tener presente que lo que en ella queda definido no es todo tipo de saber o de ciencia, sino el *tipo ideal,* el que hace de prototipo o arquetipo: aquel por referencia al cual los demás son, no de un modo plenario o absoluto, sino imperfecta y relativamente, ciertos tipos de ciencia o de saber.

En primer lugar, toda ciencia es conocimiento, aunque no todo conocimiento es ciencia. Para que un conocer no sea solamente un conocer, sino también un saber, no basta que sea realmente un conocimiento verdadero, un conocer una verdad o varias; también es necesario, además de ello, que se conozca con certeza su verdad, ya que puede ocurrir que un conocimiento sea efectivamente verdadero, pero ignore que lo es. El conocer científico, el saber, es un conocer donde no sólo queda conocida una verdad o una determinada serie de verdades, sino que también se conoce a sí mismo —es decir, que se reconoce— como tal conocimiento verdadero. Y eso es lo que se llama cabalmente un conocimiento cierto. Su certidumbre consiste en la seguridad de que es verdad lo que en él se conoce. Por tanto, el saber, el conocimiento científico, es esencialmente re-flexivo: flexionado o vuelto sobre sí, sin que al volverse o flexionarse de este modo se quiebre o rompa su firmeza y seguridad, antes por el contrario, se hace ésta patente al resistir la prueba de volverse aquél sobre sí mismo. Un conocimiento irreflexivo puede ser verdadero, pero no es, en modo alguno, un saber: no constituye ciencia.

¿Cómo puede un conocimiento volverse sobre sí mismo para reconocerse verdadero? Ante todo, hará falta que en sí mismo sea verdadero realmente. De lo contrario, al hacer ese quiebro o giro sobre su propio ser, se expone a la ruptura o la quiebra de la «falsa verdad» que en él se daba, quedando así separadas, radicalmente escindidas, la verdad real, por una parte, y la falsedad de él, por otra. La verdad y la falsedad no pueden realmente unirse de una manera real. Sólo en una forma apariencial pueden hallarse juntas. Esta unión meramente apariencial, o apariencia de unión, se da en la representación que las confunde, mezclándolas entre sí. Un conocimiento falso es, por tanto, la representación de una apariencia en la cual se mezclan o confunden una falsedad y una verdad. Para ello resulta indispensable que ni la falsedad ni la verdad —cada una según su propia índole— sean de suyo evidentes de una manera inmediata. Lo evidente inmediatamente como falso no se puede tomar por verdadero; ni la evidencia inmediata de lo verdadero permite que éste sea tomado como falso. El *quid pro quo,* la confusión, es posible cuando de inmediato no están claras —es decir, cuando no son inmediatamente evidentes— ni la falsedad de lo falso, ni la verdad de lo verdadero. En

ese estado de oscuridad inicial puede darse la confusión inicialmente. En cambio, a la clara luz de la evidencia inmediata la confusión no cabe, es imposible. Por ejemplo, la evidencia inmediata de la proposición «el todo excede a la parte» impide ya de inmediato que su clara verdad pueda quedar ensombrecida o encubierta por alguna oscura falsedad y tomada así, confusamente, como si fuera algo falso.

Pero ocurre, por otra parte, que todo conocimiento cuya verdad sea evidente de una manera inmediata no puede ni necesita volverse sobre sí mismo para reconocerse verdadero. Su verdad es captada con plena seguridad, sin que haya que darle vueltas. Es como si ya desde el principio este conocimiento estuviese realmente vuelto sobre sí, inicialmente cierto de su propia verdad, como si ya fuese reflexivo desde el instante mismo en que realmente está siendo un conocimiento. Tiene una «reflexividad originaria», innata, por virtud de la cual está firme —seguro, cierto— de su propio ser verdadero. Por consiguiente, este conocimiento no puede ser un saber. Es una pura, inmediata, visión intelectual: algo tan espontáneo como, sin duda, instantáneo. De ahí que nadie tome como ciencia el conocimiento del principio de que el todo excede a la parte, ni el del principio según el cual lo que es no es lo que no es, o el del principio llamado de tercio excluso. Todos ellos son realmente principios, porque ya desde el principio están dotados de una plena evidencia, por cuya virtud son lo primero, lo más inmediato, en que la ciencia ha de fundamentarse. Sin ellos no es posible ciencia alguna, pero tampoco es posible que ellos mismos sean alguna ciencia. El conocimiento científico (el asequible a los hombres) no es natural o espontáneo ni, por ende, instantáneo. Su certeza resulta de la demostración de su verdad (véase «Demostración»). Tiene necesidad de esos principios, pero difiere de ellos por su evidencia inmediata. Tal es la evidencia que se logra, en el caso del entender propio del hombre, por el *rodeo* de la demostración.

Ahora puede contestarse la pregunta de cómo cabe que un conocimiento se vuelva sobre sí mismo, reconociéndose entonces verdadero (en el supuesto, tal y como ya hemos advertido, de que en sí mismo sea verdadero realmente). Se trata de ese rodeo en el cual estriba la demostración. Un conocimiento verdadero no inmediatamente evidente se torna cierto o seguro al conocerse basado (reconocerse apoyado) en otro conocimiento cuya verdad, en cambio, es evidente de una manera inmediata, de tal forma que si ese otro no estuviese provisto de una evidencia directa, aquél se fundamentará, en definitiva, sobre la evidencia inmediata en la que ha de desembocar, a través de todas las mediaciones que resulten indispensables, para afincar sus raíces en suelo firme y seguro. Este suelo lo constituyen los principios de los que antes hablábamos: unos conocimientos cuya certidumbre no dimana de la propia de otros. A diferencia de la certeza que conviene a todos los principios de la ciencia, la certeza de ésta es un producto, un resultado, un efecto. Poco importa que en algún caso, incluso en muchos, un determinado conocimiento científico sea causa de otro o de otros —de tantos como se quiera—, porque ese conocimiento y todos los que se encuentren en su caso son, a su vez, efecto, resultado, producto de los que tienen una evidencia inmediata y a los cuales, por ello, se Ies llama principios *de* la demostración y, en consecuencia, *de* la ciencia

misma (véase «Principios de la demostración»). Todo lo cual, en suma, quiere decir que la certeza de la ciencia o del saber es esencialmente *etiológica,* o sea, una seguridad que se consigue a través del entendimiento (λόγος) de las causas (αἰτιαι) en las que se apoya.

En la definición, antes establecida, del arquetipo o prototipo del saber, se hizo constar que ese tipo ideal que todas las ciencias tienen como centro no es sólo el del conocimiento cierto y etiológico, sino, junto con ello, el fundamentado en las causas más radicales. Consideremos este último punto. ¿Son esas causas tan sólo las más radicales causas de ese mismo conocimiento, o en su máxima radicalidad son también causas de las *cosas* que en él quedan conocidas? Por más que lo conocido pueda en algunos casos consistir en un cierto conocimiento, el conocer humano es algo que se refiere, esencialmente, a algo que no es un conocer, o que no lo es bajo la forma de no ser nada más. Aun cuando inmediatamente se refiera a un conocimiento, de una manera inmediata apunta en definitiva a algo que no es tan sólo un hecho cognoscitivo. Esto se ve claramente cuando se trata del conocimiento humano, pues en el hombre todo hecho cognoscitivo se refiere a algún ente que, o bien no es en modo alguno un conocer, o bien no se agota en serlo. Y en el caso de Dios, aunque Él es su propio conocer (pues no cabe que Dios se distinga realmente de los atributos en que se desgrana ante nuestro entendimiento su entidad), esa autoposesión cognoscitiva no es mero conocimiento (cabalmente en virtud de esa no-distinción real: véase «Atributos divinos entitativos»).

Así, pues, en el caso de la ciencia que Dios tiene —o, mejor dicho, es— de todos los demás entes, no hay una causa real del conocer en que esa ciencia consiste, porque la ciencia divina se identifica realmente con Dios mismo y porque, a su vez, no cabe que Dios pueda ser causado. Ni Dios se causa a sí mismo, ni de sí mismo es, ni tiene, ciencia, justo porque tiene —en rigor, es— su total, inmediata y absoluta evidencia (véase «Ciencia divina»). En cambio, la ciencia humana, como saber logrado por la demostración, se basa radicalmente en los entes reales de que ella misma se ocupa y, dado que todos estos entes deben su ser a Dios, el más esencial y radical de todos los fundamentos del humano saber es, por tanto, Dios mismo. Y la teología natural —aunque más en virtud de su dimensión de ciencia humana cuyo objeto lo constituyen los entes por Dios causados, que en virtud de la dimensión que le conviene en cuanto conocimiento humano sobre Dios— es el máximo saber propio del hombre que opera exclusivamente con sus fuerzas cognoscitivas naturales.

* * *

Las reflexiones hechas hasta aquí son suficientes para comprender que incluso el concepto-centro de las ciencias, el del saber arquetípico o prototípico, se flexiona en la mente humana según una doble dirección: la propia ciencia divina y la teología (humana) natural. La distancia entre estos saberes, su «heterogeneidad», es realmente infinita, como la que se da entre Dios y el hombre. Toda la diversidad que ulteriormente se nos ponga de manifiesto en el íntegro repertorio de los saberes asequibles al hombre es mínima en comparación con la ya dada en esta dicotomía radical entre el Saber que es

Dios mismo y el que el hombre puede tener acerca de Dios en cuanto Causa de todos los demás entes (más bien una explicación de todos ellos por su Causa Común, que un saber en el que Dios queda explicado: véase «Teología natural»). Y sin embargo, aun en esta radical disparidad de la ciencia divina y la máxima ciencia humana, se da una comunidad o analogía y, por lo mismo, un orden, no una mera diversidad. Son saberes evidentemente no uniformes, pero coincidentes entre sí por algo más que por el mero hecho, simplemente verbal, de tener en común una palabra. La voz «ciencia» denota en ambos casos una índole análoga que en la ciencia divina se da de un modo absoluto y en la teología humana solamente de un modo relativo y participado. Por ello no se trata únicamente de dos saberes diversos, cuyas formas de ser, aunque distintas, sean entre sí equiparables, sino de una ciencia superior —el Supremo Saber, el propio del Ser Supremo— y de una ciencia inferior. Al darse en ellas un orden, hay también una jerarquía. La ciencia que aquí es ἀρχή la dominante, es el Saber divino, el que conviene al Ser que de un modo absoluto es el Principio, el Dueño o Señor de todo ser y de todo saber.

* * *

Dentro del círculo de los saberes humanos, los de rango más eminente son los que mejor cumplen las notas definitorias del ideal de la ciencia, bien que ninguno las cumpla de una manera absoluta.

a) La primera de esas notas distintivas se expresa con la voz «conocimiento». Se trata, lógicamente, del conocimiento verdadero, aunque, en vez de «lógicamente», quizá fuera mejor decir «ontológicamente», para impedir que se tome por conocimiento verdadero el que sólo es correcto desde el punto de vista meramente lógico-formal, con independencia de su ajuste, o de su desajuste, a la realidad de las cosas. La coherencia interna es necesaria, pero no suficiente, para el saber humano. Si se tratase del Saber divino, la situación sería onto-lógicamente muy distinta. El Saber divino es realmente idéntico al entendimiento (λόγος) de Dios, y este «logos» no es meramente lógico, sino ontológico: no se distingue realmente de lo que Dios mismo es, por ser Dios mismo. Y al ser Dios unitario, uno, de una manera absoluta, su saber es ya ultra-sistemático de la manera más radical que cabe: no por acoplamiento o buen ajuste de elementos diversos, sino sin ningún tipo de elementos: en la forma de la simplicidad. En rigor, esta forma de unidad no es en sí misma un sistema, sino algo más «uno» que cualquier sistema concebible, por bien trabado que lo concibiésemos. Y tampoco el Saber divino ha de ser sistemático o coherente respecto de algo diferente de él. Dios no es determinado por ningún otro ente, sino a la inversa: todos los otros entes son determinados por Dios y, en virtud de ello, por el Saber divino.

En cambio, el saber humano ha de ser, ante todo, sistemático, por no poder ser un saber simple, una ciencia absolutamente «una». No puede haber un saber humano único en el más radical sentido. La «unidad del saber», de la que se vuelve a hablar en nuestro tiempo con muy buenas razones, es, en tanto que referida al saber propio del hombre,

una unidad de saberes, frente a su dispersión e incoherencia. Pero toda la coherencia y la unidad deseables para los saberes humanos son unidad y coherencia de elementos diversos, y así, y no de otra manera, se la busca en los contactos «interdisciplinarios», en el estudio de los «problemas fronterizos» (*Grenzfragen*), etc. En suma: es inevitable la diversificación (no la dispersión ni la incomunicación) de los saberes asequibles al hombre, como inevitable es, asimismo, que en los diversos saberes asequibles al hombre haya, a su vez, una interna pluralidad, la cual debe compensarse con una interna unidad.

Ha de ser, además, el saber humano un saber determinado por las cosas, por no poder ser ningún saber que realmente las determine. Todo lo más que puede, y esto únicamente a escala humana, es conocer su ser, lo cual es tanto como reconocer que ellas, en sí mismas, lo poseen. «A escala humana» quiere en concreto decir que este saber no puede ser un saber absoluto del ser de esas entidades. Tal saber absoluto, si se refiere a Dios, sólo cabe en Dios mismo, y, si se refiere a cualquier otro ente, sólo es absoluto si Dios es su sujeto. El hombre no es capaz de poseer ningún saber absoluto, ni aun tan siquiera de los entes limitados. Pero esto no significa que no pueda tener ningún saber del ser de lo limitado ni del ser de lo absoluto en cuanto causa de todos los demás entes. El saber asequible al hombre —y que, por tanto, sólo a escala humana se refiere al ser de lo limitado y al ser de la absoluta Causa de éste— se llama *filosofía* en la acepción más radical, la etimológica: un deseo de saber, que es también un saber (véase «Filosofía»). No hay en ello realmente ninguna «falsa modestia», sino la efectiva realidad de un modesto saber, aunque no tan modesto que en definitiva se reduzca a una absoluta ignorancia del ser de la realidad y al simple deseo de superar esta ignorancia absoluta (¿cómo podría ignorarse por completo un ignorar que se conoce o reconoce y con el cual se da el deseo de superarlo?). Por modesto que fuere, y mientras más en realidad lo sea, el saber filosófico no puede ser una mera apariencia de saber, ni un saber de meras apariencias. O en absoluto no es, o es necesariamente un cierto saber del ser, el que de éste puede realmente existir en un ser que sólo es humano (ἀνθρωπικὴ σοφία). La filosofía es, por consiguiente, el saber ontológico que puede tener un ente —el que se llama hombre, el que somos nosotros mismos— respecto del ser al cual estamos en principio abiertos (el ser de la realidad en general y del que somos parte, no el ser de las apariencias por las que estaríamos encubiertos, incluso a nosotros mismos, si el ser de la realidad estuviese velado enteramente por ellas).

La filosofía es, de este modo, el máximo saber humano sobre el ser. Para ello no resulta indispensable que de un modo formal la filosofía se constituya como ciencia ontológica en su más propia acepción. Cuando se establece de este modo, la filosofía es, en el sentido más riguroso y fuerte, ontología y, en definitiva, teología (teología natural como la cumbre de la ontología que al hombre le es posible conseguir). En su acepción más amplia, los demás conocimientos filosóficos son también ontológicos en tanto que, al ocuparse de determinados tipos de entes, no pierden de vista que son entes y que sus modos de ser-especiales son maneras *de ser.* (Por lo demás, el tema de *«la* apariencia en general» es un tema ontológico, pues no cabe referirse a la apariencia, justo en cuanto apariencia, sin referirse a lo real, al ser. Toda apariencia es apariencia de ser, no

apariencia sólo de apariencia).

El saber de *las* apariencias no es saber filosófico, aunque sea sistemático, coherente consigo mismo y con su propio objeto. Y no es filosófico, porque la filosofía trata del ser, cuando menos de un modo sobreentendido (sin perderlo de vista) y no de las apariencias desconectadas de él, ni siquiera en el caso de no considerarlas como falsas. Cuando no se las considera como falsas ni como verdaderas —es decir, cuando no se las toma por algo que encubre al ser, ni tampoco por algo que lo descubre—, no son tratadas ontológicamente. Y eso es lo que sucede en las ciencias de los fenómenos (como modelo, la fisicomatemática moderna y contemporánea), no tanto por ocuparse de fenómenos, cuanto por no atender a algún ser bajo ellos: son realmente saberes, pero no son saberes de lo real, del ser, en su más fuerte acepción (ni siquiera de un modo sobreentendido).

Tampoco es ontología, ni explícita ni implícitamente, la matemática pura. El objeto de ésta no lo constituyen los fenómenos, ni ella lo trata como son tratados los fenómenos por las ciencias correspondientes (física, biología, «ciencias positivas» en general). Las llamadas ciencias positivas son fundamentalmente empíricas y experimentales. No pueden serlo de una manera exclusiva, porque sin «logos» no hay ciencia. Pero la matemática pura no es fundamentalmente empírica ni experimental, sino lógica. Lo que sucede es que carece de índole ontológica, porque los objetos matemáticos no son propiamente entes: no tienen, de un modo propio, ser alguno, en la acepción más fuerte de este término.

b) La segunda de las notas distintivas del ideal de la ciencia es, según se indicó, la certeza etiológica por las causas más radicales. Dentro del círculo de los saberes humanos, ninguna ciencia cumple absolutamente esta segunda nota. El saber que mejor la cumple es el saber filosófico, siempre y cuando vaya acompañado de la clara conciencia de no conseguirla enteramente, por no ser el Saber divino. La certeza etiológica buscada por la filosofía, y que de un modo relativo ésta consigue, no puede ser la radical certeza etiológica absoluta, que solamente conviene a la Ciencia divina por ser Dios la Causa Absoluta del ser de los demás entes. La filosofía se refiere a la totalidad de los entes, si es explícita ontología, pero, aun así, su certeza etiológica no puede equivaler a la existente en la Ciencia divina, ni a la evidencia inmediata del Ser divino a sí mismo. La máxima participación —pero «participación» únicamente— en el Supremo Saber es la filosofía, sobre todo la teología natural (véase «Filosofía»).

La matemática pura está dotada de una certeza etiológica formal. Sin duda, su certeza es máxima en su género (bien que, en compensación, este género no es el máximo, sino el mínimo). Tal certeza debe calificarse como sólo formal, en tanto que Iimitada por las causas formales (véase «Causa»), sin poder extenderse a las materiales, ni a las eficientes y finales, debido a que los objetos matemáticos no son entes corpóreos reales, ni ningún tipo de entes reales tampoco, aunque tengan, a su manera, algún fundamento real.

Por lo que atañe a las ciencias positivas, su certeza etiológica se refiere, según declaran sus propios cultivadores, únicamente a la *probabilidad* de los fenómenos. No es certeza de la necesidad, sino tan sólo de la probabilidad, de que éstos se den, o del modo en que pueden darse. La certeza de que han acontecido, o de que están aconteciendo, se basa

directamente en la evidencia y no se adquiere por ningún saber. Finalmente, aunque la certeza de la probabilidad no puede ser una certeza probable (pura contradicción), es claro también que, aun siendo una certeza-certeza, una auténtica certidumbre, no posee, sin embargo, el valor propio de la certeza de una necesidad.

¿En qué caso está el saber histórico? Por lo que se refiere a su certeza, el caso de este saber es similar al de las ciencias positivas. Veamos por qué. Este saber lo es en la medida en que no se limita a hacer constar unas simples relaciones de sucesos o meras crónicas de hechos humanos sucedidos. Historiar es un modo de saber si es un saber hilvanar, sistematizar, hechos humanos reales que en efecto se han dado: un saber contar o juntar esos hechos (la voz latina *iunctare,* al igual que la palabra *computare,* significa juntar, hacer un recuento, conjuntar). Y los hechos históricos se juntan, o se conjuntan, no en el simple modo del relato, sino de forma que su conexión sea verosímil, *probable,* haciendo así inteligible lo que, de lo contrario, se daría como un caos, afectado únicamente por el orden de la sucesión temporal. El orden meramente cronológico no basta para el sistema que conviene al saber. Hace falta, además, un orden lógico, una cierta derivación que no sea únicamente sucesión, y para ello la historia se sirve de explicaciones cuyo valor, a lo sumo, es el de lo probable o verosímil.

* * *

La distinción entre el *saber teórico* y el *saber práctico* hace patente otra diversidad, que también puede ordenarse y, por ende, jerarquizarse. En efecto, la índole del saber se da en las ciencias teóricas de una manera más propia que en las prácticas. Lo más propio del «logos» o entendimiento es la teoría. La regulación de la *praxis*, es decir, de la actividad que corre a cargo de otras facultades diferentes de él, constituye un uso adicional, una cierta extensión o prolongación de la actividad intelectiva. Tal extensión o prolongación es propiamente una actividad intelectiva, en el sentido de que indudablemente pertenece a la facultad de entender, al entendimiento, pero no es la actividad más propia de éste.

La certeza etiológica pertenece también al saber práctico y de un modo, por cierto, superior al que conviene a las llamadas ciencias positivas y a las ciencias históricas. La certeza del saber práctico es certeza de una necesidad, no simplemente de una probabilidad. Ello se echa de ver tanto en la «técnica» como en la «prudencia», sus dos divisiones principales. La técnica, el saber práctico por el cual quedan dirigidas a sus fines las actividades que no son las de la voluntad —aunque estén dominadas o imperadas por ésta—, establece unas normas, unas reglas, necesarias para la forma de conseguir unos fines. La certeza de la necesidad de estas reglas o normas tiene su etiología en la intelección del nexo entre dichos fines y los medios con que se cuente para llevarlos a cabo. Y también tienen una certeza etiológica las reglas o normas dictadas por la prudencia. En oposición a la técnica, la prudencia dirige la actividad de la voluntad misma (véase «Prudencia»), no la de alguna otra facultad que esté sujeta a su imperio. Los dictados de la prudencia son etiológicamente ciertos, por basarse en razonamientos

mediante los cuales los principios universales de la ética quedan referidos y aplicados, en cada caso, a las correspondientes circunstancias. Por ser concretas y singulares las circunstancias a que en cada caso corresponden, los dictados de la prudencia no son fijos: varían al cambiar las circunstancias, pero su variación no es caprichosa, sino lógica, racional. Lo lógico o racional es que varíen al cambiarse las circunstancias respectivas. Y tampoco se trata de una variación absoluta, porque los principios que la prudencia aplica son necesarios y fijos. La prudencia no es la licencia para el capricho, para la deshonestidad o para la infidelidad a los principios morales (véanse «Ética filosófica» y «Prudencia»). El saber prudencial no sería honesto, ni sería un saber, si consistiese en un simple maquiavelismo, o sea, si no tuviese una firmeza en el atenimiento a las normas universales de la Ética como saber teórico de la recta conducta humana. (Justamente este saber teórico, en el que la Ética filosófica consiste, es, por cierto, la ciencia más humana en el sentido de la más propiamente referida al hombre en cuanto ente que actúa con la respectiva libertad).

Ciencia divina

El conocimiento es de suyo una de las perfecciones que no implican ningún tipo de imperfección o, para expresarlo en el lenguaje de la teología filosófica más rigurosamente elaborada, una perfección *simplemente simple* o absoluta (véase «Máximo Ser»). Cabe, sin duda, que un conocimiento sea imperfecto, pero no por ser conocimiento, sino por darse en un ser constitutivamente limitado. Por tanto, el conocimiento es no sólo posible, sino también necesario, en el único Ser en el que no cabe falta alguna, o sea, en Dios; y por la misma razón es necesario, y no sólo posible, que se dé en Él de una manera perfecta, sin falta ni limitación de ningún género (véase, en «Atributos divinos entitativos», la demostración de la Infinitud del Ser-por-sí).

Dios no *tiene* ningún conocimiento, justamente porque *es* el conocer de una manera absoluta, libre de cualquier límite. Todo lo poseído se comporta, en tanto que poseído, como algo realmente diferente de aquello que lo posee y con lo cual se compone; pero en Dios no es posible ninguna composición (véase también, en «Atributos divinos entitativos», la absoluta simplicidad del Ser-por-sí). En Dios no puede haber nada que se distinga realmente del conocer qué hay en Él, porque esa distinción exigiría que Dios fuese un compuesto. La diferencia entre el conocer propio de Dios y cualquier otra de las propiedades divinas no supone en Dios mismo ninguna pluralidad que le afecte en su propio Ser. Es solamente la diversidad de los aspectos en que la Infinitud del Ser de Dios se despliega ante nuestra mente, incapaz, por su finitud, de captarlo con un único concepto (véase, en «Aseidad», el sentido y alcance de la «distinción virtual menor»). En consecuencia, no es que Dios sea conocimiento solamente, sino, al contrario, que el conocimiento que Dios es no carece de nada positivo, por no ser posible en forma alguna que algo positivo falte en Dios, frente a lo que acontece en todo ser limitado, el cual, sin dejar de ser una positiva realidad, ha de estar falto, en tanto que limitado, de alguna realidad que es positiva.

Ahora bien, no todo conocimiento es una ciencia. El conocimiento científico, además de ser la presencia que de un ser se da en otro, es también una explicación del objeto al cual se refiere. Conocer algo de una manera científica es com-prender ese algo en función, justamente, de su razón de ser: prenderlo de esta razón, y no captarlo como

aislado de ella. El conocimiento científico hace presente el nexo del objeto sobre el cual versa con la razón que lo explica, y ello de tal manera que ese objeto resulta conocido como algo fundamentado o derivado. Si el objeto en cuestión es un conocimiento, la ciencia que a él se refiere lo presenta como inferido o derivado de otro conocimiento, es decir, lo demuestra. No se limita a mostrarlo, sino que patentiza su verdad por medio de otra verdad ya conocida.

Pero es el caso que Dios no puede conocer su propio Ser como fundamentado o derivado. Ni su Ser es efecto de ningún otro ser, ni tampoco es posible que el conocer divino se derive o infiera de algún otro conocimiento, y ello porque no cabe que haya dos conocimientos en el Ser cuya simplicidad es absoluta, ni aun en el caso de que ambos conocimientos estuviesen íntimamente unidos, ya que aun así no dejarían de ser dos, y, si Dios fuese uno de ellos, no podría ser el otro, con lo cual sólo cabría que lo tuviese, y esto es contradictorio, porque, como se acaba de probar, Dios no tiene, sino que es, conocimiento.

Por consiguiente, en Dios mismo no cabe ninguna ciencia que se refiera a Él mismo. Dios no tiene la ciencia de sí mismo, ni tampoco la es: lo primero, porque Dios no puede poseer ninguna clase de conocimientos, sino serlos, y lo segundo, porque la ciencia que Dios fuese de sí mismo sería un conocimiento derivado y, por ende, distinto del conocimiento que Dios es, en razón de lo cual esa ciencia no sería posible nada más que en tanto que poseída, cosa que ya se ha probado que resulta imposible en Dios. Ahora bien, como la ciencia es una perfección, Dios no puede estar privado de ella. Por tanto, la ciencia ha de darse en Dios, y no de una manera limitada, sino de un modo absoluto, pero no como ciencia que Dios tiene, o que Él de sí mismo es, sino como la ciencia que Dios es absolutamente de todo lo que Él no es. Y esta ciencia absoluta, que sólo conviene a Dios y cuyo objeto lo son los seres relativos, no puede constituir en Dios el resultado de ninguna demostración. Es ciencia, porque su objeto aparece explicado como algo que se deriva de una causa, precisamente de la Causa Primera, Absoluta, el fundamento de todo lo relativo; y no es el efecto de ninguna demostración, porque no cabe que el conocimiento que Dios es de todos los demás seres (como fundados en Él de una manera absoluta) se derive o infiera de algún otro conocimiento que haya en Dios. Ya se ha probado antes que en Dios no se pueden dar distintos conocimientos.

* * *

En la evidencia que de sí mismo es, Dios conoce los demás seres en tanto que efectos suyos. No los conoce después de conocerse a sí mismo, sino justo en su propio conocerse, el cual no podría ser el mismo Dios si no fuese el conocimiento de que Él es la causa de esos seres.

Lo peculiar de la ciencia en cuanto ciencia consiste en la etiología de su objeto. Esta etiología —la explicación del objeto en función de su causa— es lo que falta en el conocimiento no científico, y, como quiera que no contiene en sí misma ningún tipo de imperfección, es absolutamente necesario que se dé en el conocimiento que conviene al

Ser Máximo o Absoluto. No cabe decir lo mismo cuando se trata del conocimento que el hombre puede tener. Este conocimiento puede ser etiológico, pero no es necesario que lo sea; e incluso cuando posee este carácter, vale decir, cuando es ciencia, ha de darse de un modo limitado, porque también es limitado el hombre. La ciencia de la que el hombre tiene capacidad es necesariamente limitada. La misma posibilidad de incrementarla indefinidamente constituye la prueba de la absoluta imposibilidad de que sea perfecta o infinita. Y su inevitable imperfección lleva consigo el no poder consistir en un conocimiento único y simple. Su unidad es tan sólo la de una pluralidad de conocimientos enlazados, o, dicho con otros términos, la unidad de un sistema, no la de una sola intelección.

La ciencia humana es compleja, no por ser ciencia, sino por ser humana, es decir, porque el hombre no tiene suficiente capacidad para captar de inmediato, en una sola o única intuición todos los nexos causales y explicativos, empezando por el primero o más radical de todos: el nexo de dependencia que respecto de Dios se da en todos y cada uno de los seres finitos. Por no disponer de la intuición de esta dependencia radical, el hombre la conoce solamente a través del rodeo de la demostración. Toda demostración es un rodeo que el hombre tiene que dar con su limitado entendimiento para poder explicarse una verdad cuya razón de ser no le es evidente. La demostración es necesaria donde la intuición es imposible y, por tanto, la necesidad de demostrar se da en un entendimiento cuyo alcance intuitivo es limitado (véase «Principios de la demostración»). Dios no tiene necesidad de demostrarse a sí mismo que Él es la causa de todos los demás seres. Él mismo, que es esa causa, se conoce intuitivamente. Y ello quiere decir que, en este inmediato conocerse, Dios conoce el *porqué* de las demás realidades. En suma, el Saber divino es una ciencia sin demostración, el Saber Absoluto: el que conoce, sin necesidad de *ningún* trámite, el porqué de todo ser condicionado.

* * *

La historia del pensamiento filosófico hace patente que la idea humana de Dios implica el concepto humano del Saber Absoluto. El propio Hegel, que pretende superar la diferencia entre el Saber Absoluto y la noción humana de este mismo Saber, se ve en el caso, justamente por esa pretensión, de tener que pensar al hombre como un ser que precisamente en su concepto de Dios se trasciende a sí mismo (véase, en «Argumento ontológico», el texto en que afirma Hegel esa trascendencia).

Heráclito se representa lo divino como lo sabio o la sabiduría. Lo divino (τὸ θειόν) es el saber o lo sabio (τὸ σοφόν). En Heráclito, «lo divino» puede significar la índole que los dioses tienen en común, o bien la propia y peculiar de Dios. De acuerdo con esta doble significación de lo divino, lo sabio es cada uno de los dioses a su modo y manera, o bien lo es Dios solamente. Así se explica el pensamiento de Heráclito según el cual lo sabio quiere, y no quiere, que se le llame Zeus (οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα, fr. 32, Diels-Kranz). Ello equivale a afirmar que el supremo Dios politeísta es un Dios cuestionable y problemático, un ser del que no está claro si en realidad es Dios o no lo es y, por tanto, si

es o no es sabio realmente. Pero esta inseguridad confirma la identidad de lo sabio con lo divino, aunque deje pendiente la cuestión de cuál es, en verdad, el ser que realmente merece esos dos nombres. Hay otra afirmación del propio Heráclito, que identifica lo sabio con lo absolutamente trascendente: «lo separado de las demás realidades» (σοφὸν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, fr. 108). Y hay, a su vez, otro texto donde Heráclito afirma la ecuación de lo sabio y lo uno, diciendo que se da solamente un modo de que lo sabio sea entendido en el pensar: «el pensarlo como lo que sabe regir todos los seres, y de todas las formas o maneras» (ἐν τὸ σογὸν ἐπίστασθαι γνόμεν, ὀτεη ἐκυβερνήσε πάντα διὰ πάντων, fr. 41). Ello es tanto como negar que sea posible una serie de dioses, tan numerosa como la serie de las formas en las que todo puede llegar a ser regido. Basta un único Dios, si éste sabe regirlo todo según todas las formas o maneras posibles. En cualquier caso, la teología heraclitea afirma la identidad de lo divino y lo sabio, y no cabe exigirle más en el contexto del politeísmo.

La noción del saber como principio ordenador o director está incluida en el pasaje de Heráclito que acaba de consignarse. Con muy diferentes inflexiones, esa misma noción reaparece en otros filósofos griegos y se mantiene a lo largo de todo el curso ulterior de la teología filosófica. Consideremos algunos hitos principales.

Para Jenófanes, Dios es «enteramente ojo, completamente espíritu, totalmente oído» (fr. 24), y «en todo actúa incansablemente con su espíritu» (fr. 25). Empédocles concibe a Dios como «un espíritu sagrado y sobrehumano, el único que actúa en el mundo entero con pensamientos que instantáneamente lo atraviesan» (fr. 134). Parménides dirá que la verdad rotunda e inconmovible se la ha contado una diosa (fr. 1). Anaxágoras afirma a Dios como «el espíritu que conoce lo unido y lo discernido y que ordena, tal como hubo de llegar a ser y fue, lo que ahora no es y lo que será lo que es ahora» (fr. 12). Y de Sócrates dice Jenofonte que habló del «Dios que todo lo ve y todo lo oye» *(Memorab.,* I, 4, 18) y que «todo lo ordena y lo mantiene» *(Memorab.,* IV, 3, 13).

Platón incluye el saber entre las perfecciones que hay en Dios: «lo divino es bello, sabio, bueno y todo cuanto presenta una índole similar» (τὸ θείον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν και πὰν τὸ τι τοιοῦτον, cf. *Fedón,* 246 d-e). En este texto platónico aparece la idea de las perfecciones «simplemente simples» o absolutas. Así lo prueban, indudablemente, los tres ejemplos (belleza, sabiduría, bondad) que el pasaje aduce y cuyo común denominador es su absoluta positividad, su no incluir limitación o imperfección; y los demás atributos aludidos en el mismo pasaje no pueden ser perfecciones limitadas o relativas, porque su índole es esencialmente concordante con la de los atributos mencionados. (El interés primordial de este importante texto de Platón, más que en el hecho de incluir expresamente al saber entre los atributos que convienen a Dios, se encuentra en la indicación —sólo implícita, pero realmente suficiente— de la índole propia de las perfecciones divinas).

El nexo de «lo sabio» y «lo divino» aparece en Platón también en otros varios lugares, aunque siempre en contextos que se ocupan del espíritu humano (por ejemplo: *Filebo,* 33 b; *Fedón,* 80 d; *Banq.,* 340 c, y *Repúb.,* 611 e). Para Platón lo más divino del hombre es su capacidad de intelección, sabiduría y gobierno (νόησις, φρόνησις, κυβερνήσις).

El filósofo, según Platón, es «divino», aunque nada más que en la medida en que ello cabe en el hombre *(Repúb.,* 500 c-d). El concepto platónico de la filosofía se distingue, así, del de Hegel. La filosofía no es en Platón el Saber Absoluto, sino únicamente la participación que en este Saber puede tener el hombre (lo más divino de la vida humana, no el absoluto vivir de lo divino).

Aristóteles piensa a Dios como la intelección que se basta a sí misma, la intelección subsistente (νόησις νοήσεως, cf. *Met.,* XII, 9, 1074 b 34). Según esto, la actividad divina de entender no tiene un sujeto y un objeto realmente distintos de ella. Dios es esa misma actividad, a la vez que su objeto. Por consiguiente, la actividad en la que Dios se conoce no es una re-flexión ejecutada por Dios después de haber entendido algún objeto en el cual Él no consiste. Para hacer esa reflexión o regreso a sí mismo después de salir de sí, haría falta que Dios estuviese mediado por algún otro ser, siendo entonces ese otro ser una realidad que de algún modo influiría en la génesis de la actividad divina de conocerlo. Ahora bien, esta actividad tendría entonces un cierto aspecto de pasividad, y Dios mismo sería pasivo en ella, lo cual no cabe de ninguna forma en el ser que es el Acto Puro, la absoluta o pura Actividad, según lo exige su índole de Motor no movido.

¿No cabría, sin embargo, que el Motor no movido fuese la causa de las intelecciones dadas en otros seres, sin que en Él hubiera de darse ninguna actividad de intelección, ni tampoco, por consiguiente, la intelección de sí mismo? La respuesta afirmativa a esta pregunta es enteramente incompatible con las razones por las que Aristóteles mantiene la necesidad de la existencia del Motor no movido. Toda actividad ejecutada por un ser que, al llevarla a cabo, pasa de estar en potencia a estar en acto de ella, se debe, en definitiva, a un ser que está siempre en acto o, dicho con entera exactitud, que es en sí mismo Acto Puro (véase «Motor Inmóvil»). En consecuencia, también la actividad intelectiva de los seres que no son el Acto Puro se debe, en definitiva, al mismo ser que consiste precisamente en este Acto, y ello sería imposible si en el ser que es el Acto Puro no se diese ninguna intelección, puesto que no cabe que la causa sea inferior al efecto. Así, pues, el Acto Puro es capaz de la actividad de entender, y no sólo capaz de ella, sino ella misma como pura o absoluta intelección, es decir, como un entender no limitado por ningún defecto en lo entendido, ni por ninguna falta en su sujeto.

De esta suerte, lo que Aristóteles niega al mantener la imposibilidad de un conocimiento divino cuyo objeto no lo sea el mismo Dios es que Dios pueda conocer lo que Él no es *sin* conocerse a sí mismo. Lo cognoscible por Dios no puede limitar el horizonte de la actividad divina de entender, ni disminuirla o rebajarla de ninguna manera. Pero esto no significa que Dios no puede entender lo que Él no es, sino que no cabe que lo entienda en un acto distinto de su propio entenderse. Dios es causa de todos los demás seres, y no puede ignorarlo, pero habría de desconocerlo si su entenderse a sí mismo no fuese también la intelección de todo lo que Él no es. Por tanto, no se interpreta bien la tesis aristotélica de la intelección subsistente si se atribuye a Aristóteles la negación de la posibilidad de que Dios entienda algo distinto de su propio entenderse. Por muy escasa que una entidad pueda ser, esa entidad es un efecto de Dios, y no cabe que Dios, siendo su propio entenderse de una manera cabal, ignore que Él es la Causa de esa

misma entidad y de todas las entidades limitadas.

* * *

En el pensamiento epicúreo, la teoría aristotélica de la intelección subsistente, que incluye el conocimiento de todas las realidades que no son esta intelección, se enturbia e incluso queda abandonada. Los epicúreos no niegan que lo divino exista ni que en ello se dé su propia intelección, pero le niegan la atención al mundo y a lo humano. Los dioses están al margen de lo que ellos no son. Su aislamiento es imprescindible para la tranquilidad de los hombres, pues, «¿quién no se sentirá atemorizado al pensar que hay un ser que todo lo ve y que todo lo observa y juzga?» (Cicerón, *De nat. deor.,* I, 20, 54; el texto es un testimonio del pensamiento epicúreo, no la doctrina del propio Cicerón).

La necesidad de que los dioses, en lugar de atender los asuntos humanos y mundanos, se desentiendan de éstos, constituye en el epicureísmo una exigencia de la paz, o la ἀταράξία, de nuestro propio vivir.

El estoicismo se sitúa en el polo opuesto al de la doctrina epicúrea. Dios es, para los estoicos, no sólo el perfecto *logos,* sino el «logos del mundo», en la doble acepción de que ni el mundo queda fuera de él, ni él trasciende o sobrepasa a lo mundano (cf. *Stoicor. vet. fragm.,* I, 102, edic. J. von Arnim). Si para los epicúreos los dioses, o lo divino, se desentienden de lo que ellos no son, para los estoicos, en cambio, lo divino, o los dioses, son su misma atención a lo mundano y humano, el πνευμα en virtud del cual todos los seres quedan subsumidos, según el modelo panteísta, en la Suprema Razón que los gobierna. De este modo, la diferencia entre Dios y lo que Él no es queda, en definitiva, anulada, según ocurre en todos los panteísmos.

La teología de Plotino supera las concepciones panteístas. Dios domina todos los seres por encontrarse presente en todos ellos *(Enéadas,* V, 5, 4), a la vez que los rebasa o los trasciende (ὁ πάντων ἐπέκεινα, *En.,* V, 3, 15). De esta tesis es lógico inferir que Dios conoce todos los demás ‘seres en su propio entenderse como Dios; pero Plotino no hace esta inferencia. El conocimiento de sí mismo se da en seres que, sin ser Dios, son espíritus; y no cabe que Dios sea como ellos, porque esos seres, al conocerse a sí propios, son a la vez conocidos y cognoscentes, lo cual es una cierta dualidad *(En.,* III, 8, 5, y VI, 9, 2), mientras que Dios es «uno» de una manera absoluta (πάντως ἕν, *Enéadas,* VI, 2, 9). Esta objeción de Plotino a un Dios dual (en tanto que conocido y cognoscente) no alcanza a ser una prueba de que no cabe que Dios se conozca a sí mismo. Para que este conocimiento sea posible sin que Dios constituya una dualidad efectiva, basta que la distinción entre el sujeto y el objeto de esta actividad de conocer sea sólo conceptual y únicamente según la manera humana de pensarla, no en la realidad misma de Dios, que es, de suyo, absolutamente simple (véase en «Atributos divinos entitativos», la absoluta simplicidad del Ser-por-sí).

Agustín de Hipona atribuye a Dios la autointelección, con la voluntad y la memoria, todo ello de un modo solamente análogo *(De Trinit.,* XI, 4, 6). La negación agustiniana de la intuición divina de lo externo *(neque quidquam Deus extra seipsum intuetur,* cf.

Quaest., 88, quaest. 4, 6) no significa que Dios se conozca solamente a sí mismo, sino que sólo en su conocerse conoce lo que Él no es. Al lado del saber propio de Dios, la sabiduría humana es ignorancia *(Confes.,* XI, 4, 6). «La sabiduría no es solamente la ciencia, sino también la investigación, de las cosas divinas y humanas; pero si quieres dividir la definición, la primera parte, la que se refiere a la ciencia, conviene a Dios, y la segunda parte, la concerniente a la investigación, se aplica a los hombres» *(Cont. Acad.,* cap. VIII, n. 23). Repárese en que la ciencia que así se atribuye a Dios no es solamente la ciencia de las cosas divinas.

Tomás de Aquino, lejos de limitarse —según a veces se dice, indudablemente sin leerlo— a repetir la teoría aristotélica de la intelección subsistente, la analiza y penetra hasta tal punto, que incluso logra anular las apariencias de contradicción. Todas estas contradicciones aparentes se refieren al conocimiento divino de lo que Dios no es, y el argumento con que Tomás de Aquino las anula en conjunto se establece en los términos siguientes: «Cuanto mayor es la perfección con que se entiende un principio, tanto mejor queda entendido con él lo que es un efecto suyo, pues lo que resulta de un principio está contenido en éste virtualmente» *(Quanto aliquod principium perfectius intelligitur, tantus magis intelligitur in eo effectus eius: nam principiata continentur in virtute principii,* cf. *In Met.,* XII, lect. 11, n. 2615). Por lo que se refiere a la cuestión de si Dios conoce también las cosas viles, Tomás de Aquino sostiene que la intelección de estas cosas no rebaja el valor de la actividad de entender nada más que cuando la aparta de lo superior o lo noble, lo cual en Dios no es posible: «la vileza de lo entendido no se opone a la dignidad del entender; en efecto, la necesidad de evitar la intelección de lo vil se da en tanto que el entender se quede en ello, sin elevarse a lo noble. Por consiguiente, si al entender lo noble entiende también lo vil, la bajeza de lo entendido no suprime la dignidad del entender» *(In Met.,* XII, lect. 11, n. 2616).

* * *

Para Eckhart, «Dios es la intelección pura, y todo su ser consiste en su mismo entender» (vol. II, p. 314, *Escritos de Eckhart,* edic. Socied. Alem. Investig.). Pero, en rigor, lo afirmado por Eckhart no es la ecuación del ser y del entender en el caso de Dios, sino la primacía, en este caso, del entender sobre el ser: «Dios no entiende por ser, sino que, al contrario, es por entender; así que es intelección y visión, y la misma visión es el fundamento de su ser» (V, 44). La teoría aristotélica de la intelección subsistente reaparece en Eckhart de una manera extremosa, al menos exteriormente, pues no es lo mismo afirmar la «intelección de la intelección», como el ser propio de Dios, que pensarla como el fundamento o el principio de la realidad de este Ser.

Dentro ya del pensamiento filosófico actualmente llamado «racionalista», tanto Descartes como Malebranche y Spinoza atribuyen la ciencia a Dios, pero sin examinar especialmente este atributo divino. Muy distinto es, en cambio, el caso en que Leibniz se encuentra. Su demostración de que en Dios se dan el entendimiento y el saber se lleva a cabo a partir del concepto de Dios como Creador: «el mundo que efectivamente existe es

contingente, y, puesto que caben infinitos mundos, todos ellos tan posibles como éste y, digámoslo así, con la misma aspiración a la existencia, es necesario que la causa de él haya considerado la infinita totalidad de los mundos posibles, para elegir uno de ellos. Esa consideración que de unas meras posibilidades realiza una sustancia existente no puede deberse nada más que al entendimiento que posee las ideas respectivas, y la determinación de una de ellas no puede ser otra cosa que el acto volitivo de elegirlas. El poder de esa sustancia hace eficaz su querer. El poder se refiere al ser, el saber se refiere a la verdad, y la voluntad al bien» *(Philos. Schr.,* IV, 606, edic. J. C. Gerhardt). La distinción leibniziana entre el poder, el saber y el querer de Dios no constituye una separación ni tampoco una distinción real, ya que para Leibniz la sustancia divina es simple, como las otras mónadas o sustancias *(Monadol.,* 1) y de un modo absoluto.

Para Fichte, Dios es lo mismo que el Saber Absoluto *(das absolute Wissen,* IV, 13, edic. Medicus). A lo Absoluto le pertenece «un ojo que no está fuera de él, sino en él» (IV, 9) y que «no ve lo que le es exterior, sino que se ve a sí mismo» (IV, 38). Con estas metáforas se expresa lo que Aristóteles llama la intelección de la intelección y, al igual que en la teoría aristotélica, el no ver nada exterior no es ningún desconocimiento de los seres en los que el Saber Absoluto no consiste, sino un conocerlos o saberlos en la auto-intelección del Ser de Dios. Lo absoluto es su propio conocerse como necesidad absoluta y como absoluta libertad (IV, 24). Aquí se muestra en el pensamiento de Fichte un cierto aspecto dialéctico, es decir, una ambigüedad, que no llega a aclararse nunca. Hay un modo de deshacerla: Dios se conoce como necesario en sí —como no pudiendo no ser —, y como el libre Creador de todo ser contingente. Pero Fichte no hace esta distinción. Su teoría del Saber acaba en la oscuridad.

También Schelling afirma a Dios como el Saber Absoluto: «el conocimiento absoluto es el mismo Dios» (V, 255, edic. J. von Schelling). «El conocimiento absoluto es coeterno con Dios, y es Dios mismo» (IV, 305). «El único objeto inmediato de la intuición absoluta es Dios» (VI, 163). Esto último significa que los demás objetos de la intuición absoluta son captados por Dios mediante la intuición que Él es de sí. Ello no obstante, la teoría de Schelling sobre el Saber divino tiene también un aspecto esencialmente dialéctico. El Saber divino o absoluto implica en sí la negación de la nada, precisamente como necesaria para afirmar el Ser: «La afirmación absoluta de la idea de Dios no es, de hecho, otra cosa que la negación de la nada» (VI, 155). Lo que aquí llama Schelling la afirmación absoluta de la idea de Dios es Dios mismo. De esta suerte, lo negativo está en lo positivo de una manera dialéctica, lo cual sólo es posible relativizando lo Absoluto, como acontece en toda filosofía de carácter dialéctico, ya que este modo de filosofar es, en resolución, un panteísmo.

Y otro tanto sucede en Hegel: «Dios es la Idea real que se sabe a sí misma» *(Syst. der Philos.,* X, 20). Con esta tesis, Hegel prolonga, a su modo, la tradición filosófica en la que, a partir, sobre todo, de Aristóteles, Dios es pensado como la intelección subsistente. «La Idea tiende a volver sobre sí» *(Vorles. über die Philos. der Relig.,* I, 32). Esto ocurre también en el espíritu humano, por virtud de la autoconciencia, de tal forma que, según Hegel, lo que el espíritu capta como distinto de él es él mismo realmente, tras

haberse escindido y dividido *(Selbs-teilung,* confróntese *Syst. der Philos.,* X, 258). El carácter dialéctico de la filosofía hegeliana se hace patente, por lo que atañe al tema del Saber Absoluto, en afirmaciones tales como «el espíritu absoluto ha de limitarse para convertirse en el saber de sí mismo» *(Vorles über die Philos. der Relig.,* I, 147), «la conciencia finita sabe de Dios en tanto que en ella Dios sabe de sí» *(Vorles über die Philos. der Relig.,* IV, 6) y «la Idea divina es extraversión y, a su vez, para ser objetividad y espíritu, es introversión» *(Syst. der Philos.,* IX, 49). Hegel traslada a Dios las condiciones de la posibilidad del conocimiento en que el hombre se entiende a sí mismo expresamente. La captación explícita de sí mismo se da en el hombre «de vuelta» de la captación de otro ser, por reflexión o retorno. Este mismo regreso lo atribuye Hegel a Dios, equiparándolo al hombre. La teoría hegeliana del Saber Absoluto es antropomorfista, en la misma medida en que es dialéctica.

* * *

El conocimiento de lo posible no es en Dios solamente un conocimiento posible, sino un conocimiento siempre en acto, pues Dios es su propia auto-intelección, y en su ser no puede darse forma alguna de potencia pasiva o receptiva. Dios conoce en un solo acto (el mismo en el que consiste su propia autointelección) todos y cada uno de los seres posibles. Y los conoce en tanto que a sí mismo se conoce como imitable de infinitos modos, todos ellos finitos. Conocerse a sí mismo cabalmente, sin ninguna limitación, es conocerse de todos los modos y maneras habidas y por haber, con la única salvedad, en el caso del Ser absolutamente perfecto, de que ninguno de esos modos o maneras implica una imperfección en la actividad cognoscitiva. Pero no cabe que la actividad de conocer sea imperfecta en el Ser absolutamente perfecto.

Por la misma razón es necesario que todo lo contingente sea conocido por Dios. Lo que Dios libremente quiere no puede carecer de la existencia, pero no puede, tampoco, dejar de ser contingente. Dicho de otra manera: lo que es efecto del querer de Dios no es necesario de suyo y, por tanto, es *necesariamente contingente.* Ello no implica ninguna contradicción. Lo que resultaría contradictorio es que un efecto del libre querer divino fuese por sí mismo necesario. Ahora bien, dado que Dios se conoce de una manera perfecta, no puede no conocerse como la causa de lo contingente o, lo que es igual, no puede desconocer lo contingente como efecto de Él. Así, pues, es necesario que lo contingente sea un objeto de la ciencia divina.

Aunque en Dios no se puede dar una diversidad real de ciencias, cabe, no obstante, en atención a que lo contingente no es lo posible tan sólo, distinguir entre la ciencia divina cuyo objeto lo constituye lo posible en cuanto sólo posible y la que tiene a lo contingente por objeto. A la primera se la designa con el nombre de «ciencia de simple inteligencia», y a la segunda se la llama, en cambio, «ciencia de visión» por ser su objeto una realidad que existe en acto, no sólo una mera esencia sin efectiva existencia. Por tanto, la llamada ciencia de visión es la intuición divina de todo lo contingente en su efectivo existir. Dios «ve» todo lo contingente, no con una visión de índole sensorial, sino con un ver

intelectivo. Lo común a este ver y al ver sensible es que en los dos resulta conocido un ser existente en acto, no tan sólo una posibilidad, en oposición a lo que ocurre en la pura y simple intelección de una esencia sin existencia.

Lo futuro es también objeto de la ciencia divina de visión, como todo lo contingente. Desde su eternidad, Dios «ve» todos los seres futuros. El tiempo de lo futuro no determina a Dios, porque Dios es inmutable, intemporal, eterno (véase «Atributos divinos entitativos»). Por tanto, la visión de lo futuro se da en Dios sin ningún requisito cronológico. Dios conoce lo futuro y su momento, pero lo conoce desde siempre, en el presente divino, que es un presente inmutable, con relación al cual no hay ningún antes ni tampoco ningún después. Como distinto de lo pasado y lo futuro, lo presente no afecta a Dios, sino al ser contingente. Esto no quiere decir que Dios no conozca ese presente, sino que lo conoce sin quedar afectado por su índole temporal, tal como Dios conoce todo lo limitado sin que por ello deje de ser infinito. Dios no está sujeto a ningún *timing,* precisamente porque es Él quien programa el curso de todo lo contingente, lo cual no sería posible si estuviese dentro de ese curso, ya que en tal caso no podría programar nada más que una parte de él: la que aún no se hubiese dado, no la que ya hubiera transcurrido. Lo pasado no es programable, pero en Dios no hay pasado, como tampoco hay futuro. Dios no fue ni será, sino que es, en un eterno presente desde el cual y en el cual decreta el *timing* de todo lo temporal.

De ello resulta que lo temporal va aconteciendo de acuerdo con el programa intemporal que libremente le decreta Dios. La ciencia divina de visión de todo lo contingente no es un mero saber especulativo, sino un saber también práctico, de una manera inmediata. Los plazos en que se cumple lo decretado por Dios no afectan al mismo Dios, sino a lo que Él decreta. Dios no aplaza sus decisiones, sino que decide unos plazos en el ser de lo contingente, y éstos se cumplen en lo contingente de acuerdo con el querer intemporal que los establece o determina. En el lenguaje de la teología filosófica, la palabra «decreto» significa la decisión, infaliblemente operativa, que corresponde a Dios como libre creador de todos los demas seres. Esta decisión no está afectada por la índole temporal de lo creado, y no cabe, en manera alguna, la posibilidad de que lo esté, porque esa posibilidad implicaría que la decisión de crear fuese creada, lo cual, a su vez, exigiría la decisión de crearla, siendo esta decisión el efecto de otra, y así indefinidamente, de tal manera que, en virtud de ello, Dios sería pasivo tantas veces cuantas fuese realmente activo. Pero esto no cabe, en forma alguna, en el Ser que es el Acto Puro, sin ningún tipo de pasividad. Dios no se elige a sí mismo. Su libertad se refiere a lo que Él mismo no es, vale decir, a todo lo que los otros seres son. Y, en consecuencia, dada la unicidad absoluta de Dios, la pluralidad de sus decretos no tiene sentido nada más que en función puramente de la pluralidad de lo creado, no en el mismo creador.

También la libertad propia del hombre es decretada por la infinita Libertad que se da en Dios respecto de todo lo creado. Dios conoce, con ciencia de visión, la libertad limitada que Él mismo crea y conserva. Por consiguiente, Dios conoce con ciencia de visión la libertad del hombre, tal y como conoce todo lo contingente. La libertad humana

es un efecto de la infinita Libertad de Dios, y lo es en todos sus actos, sin dejar de ser libertad. De lo contrario, no cabría que Dios «se tomase la libertad» de crear la libertad humana y conservarla. Sería, pues, el creador de una libertad aparente, y, por lo mismo, un aparente creador de libertad. Pero no cabe que la libertad humana sea realmente increada, pues no es posible que no sea creado lo finito: véase «Creación (y conservación)».

No puede haber, por tanto, ninguna «ciencia media», intermediaria, entre el saber de simple inteligencia y la llamada ciencia de visión. Ese saber intermedio responde, ciertamente, a la intención de hacer compatibles entre sí la libertad humana y la divina. No otra cosa, en efecto, es lo que se proponen Luis de Molina y Suárez (con sus respectivos seguidores), al afirmar ese saber intermedio con el cual Dios conocería los «futuribles», es decir, los futuros libres, aunque condicionados. Suele ponerse como ejemplo de ellos el correspondiente a este pasaje de la Sagrada Escritura: «¡Ay de ti, Corozaín, ay de ti, Betsaida, pues si en Tiro y Sidón se hubiesen hecho los prodigios obrados en vosotras, ya habrían hecho ellas penitencia con cilicio y cenizas!» *(Matth.,* 11, 21). Así pues, los llamados futuribles no se realizarán, no son realmente futuros, sino que tan sólo lo serían si se diese una condición que realmente no se dará.

Los tomistas afirman que Dios conoce los futuribles con la ciencia de visión que en Él se da y precisamente en el decreto por el cual establece que la voluntad libre del hombre se habría de determinar en este o aquel sentido, en función de la concreta circunstancia en la que efectivamente la pusiera. Por el contrario, Molina *(Concordia…,* q. 14) piensa que Dios, sin el decreto predeterminante, conoce lo que la voluntad humana habría de hacer (suponiendo que actuase libremente) en cada una de las circunstancias. De esta suerte, Dios conoce los futuribles con una ciencia que no es de simple inteligencia (ya que su objeto no lo constituyen unos meros posibles), ni tampoco una ciencia de visión (porque su objeto no es lo que realmente hará la voluntad). Y, por su parte, Suárez *(De scientia Dei futur. contig.,* 1, 8; 2, 7) sostiene que Dios conoce los futuribles en una ciencia media, cuyo objeto lo es la «verdad objetiva» de ellos, sin el decreto predeterminante.

Lo que realmente importa en este asunto es que la libertad humana y la divina no son incompatibles entre sí. El modo en que la libertad humana se comporta respecto de la infinita libertad que la crea y la mantiene no es perfectamente cognoscible por nuestro imperfecto entendimiento. La polémica en torno a la manera en que el hombre tiene libertad, en virtud, justamente, de la infinita Libertad de Dios, es, en definitiva, una polémica sin solución posible en el entendimiento limitado de que el hombre dispone, una discusión ilimitada en potencia, porque la facultad humana de entender es un poder limitado, incapaz de dar, por sí solo, con la última clave de un enigma que absolutamente le trasciende. Pero un enigma no es una contradicción (véase «Concurso divino»).

Compenetración (y multilocación)

Para pensar, necesitamos hacer uso de nuestra imaginación, pero tenemos que no abusar de ella si queremos pensar con algún rigor y exactitud. Así, al dejarnos llevar de la imaginación, puede, por ejemplo, suceder que afirmemos que todo cuanto es corpóreo se encuentra en algún lugar, aunque no siempre en el mismo. Esta afirmación resulta, a primera vista, tan lógica y, en apariencia, bien pensada, que parece que la contraria es imposible si se piensa con buena lógica (o sea, si se piensa bien). Pero hagamos un sencillo experimento; pensemos, valiéndonos de la ayuda de la imaginación, en la totalidad de lo corpóreo. Si nos dejamos llevar completamente de la imaginación —si abusamos de ella—, afirmaremos que la totalidad de lo corpóreo se encuentra en algún lugar. Desde luego, esta afirmación es perfectamente coherente con la manera en que nos imaginamos la totalidad de lo corpóreo. Lo que, no obstante, ocurre es que carece enteramente de coherencia con el ser propio y entero de esa totalidad. La totalidad de lo corpóreo no puede ser una parte de la totalidad de lo corpóreo, dentro de la cual habría, sin embargo, de alojarse para hallarse en algún lugar que no sea un vacío enteramente ilimitado fuera de ella. Y si, para no entender este vacío como un puro no-ser, lo imaginamos como un cierto cuerpo que englobase y ciñese a la totalidad del mundo físico, sólo conseguiríamos escaparnos de una contradicción para caer en otra, porque de nuevo nos encontraríamos ante una totalidad que sería, no obstante, una porción de ella misma como totalidad de lo corpóreo.

Evidentemente, no tenemos otra forma de imaginarnos el mundo físico entero. Por contradictorio que sea el modo —el único modo— en que de hecho nos lo figuramos, no deja de ser un hecho (y hasta, por lo visto, una necesidad) eso de figurárnoslo precisamente así y no de otra manera diferente. Nuestra imaginación no da de sí, en este caso, nada más que contradicciones, sin poder evitarlas; y si bien nuestro entendimiento cae en la cuenta de que sólo son contradicciones, tampoco puede impedirlas. Lo único que ante ellas puede hacer es no tomarlas en serio: limitarse a jugar con ellas. Ese juego consiste en tomarlas primero y dejarlas después, llegando a la conclusión inicialmente menos imaginable, a saber: que el tener que estar en un lugar no es cosa necesariamente resultante de la índole peculiar de todo lo que es corpóreo, ya que resulta una

contradicción que la totalidad de lo corpóreo se encuentre en algún lugar.

Da igual que nos imaginemos el conjunto de todos los cuerpos reales, o bien que nos limitemos a fingir un único cuerpo real, ceñido, consiguientemente, por la nada. El resultado es el mismo. Un único cuerpo real es lo que en definitiva viene a ser el conjunto de todos los cuerpos reales como alojado íntegramente en el no-ser o, dicho de otra manera, en cuanto inscrito en la nada, sin poder, por ende, estar en ningún lugar, al no quedar ninguno disponible. En consecuencia, tanto para el conjunto de todos los cuerpos físicos, cuanto para uno solo, no hay lugar que permita la correspondiente ubicación. A pesar de ser cuerpos, no están en ningún lugar. Son cuerpos realmente utópicos, no por no ser reales, sino por no darse para ellos ningún sitio (τόπος) real. Su carecer de toda posición no hace, como quien dice, que sean unos cuerpos vagos o de una vaga entidad, como si a duras penas fuesen cuerpos. A pesar de su estar privados de todo lugar o posición, son tan efectivos o reales como los mejor colocados.

Por consiguiente, estar ubicado o co-locado no es, ni puede ser, nada esencial en ningún cuerpo efectivo. Si lo fuese realmente en uno solo, ese mismo estaría en algún lugar, a pesar de su soledad. Mas ya hemos visto —o, mejor, ya hemos entendido— que ello es contradictorio, pura y simplemente imaginario. La co-locación o ubicación implica, al menos, dos cuerpos (de ahi el «co» de la voz «co-locación»). Pasemos, pues, a examinar la hipótesis, la suposición, de dos cuerpos reales o, lo que en este caso da lo mismo, la composición de una pareja de cuerpos, tan real el uno como el otro. Y, ante todo, pensemos qué ocurriria si ambos no mantuviesen entre sí ningún con-tacto efectivo.

Dos cuerpos distanciados entre sí de suerte que sólo se dé entre ellos el vacío, y siendo ambos los únicos cuerpos reales, no pueden ocupar ningún lugar. Fijémonos bien en este punto, no sea que la imaginación vuelva a enredarnos y haya, sin que nos demos mucha cuenta, que envolver a esos dos cuerpos reales en un tercero irreal (no en discordia, sino en concordia), en tanto que imaginariamente suficiente para servir como «lugar común» de los dos únicos que nos habíamos figurado. Tomadas, pues, las convenientes precauciones, y si llamamos *M* a uno y *N* al otro, podríamos, sin más, decir que ni *M* ni *N* ocupan ningún lugar. Cada uno de ellos se encuentra en el mismo caso en que ya hemos observado que estaría un único cuerpo real. Sin embargo, debemos todavía preguntarnos en qué caso estaría la suma cuyos sumandos fuesen *M* y *N*. Denominémosla *P.* Sin duda alguna, parece que hay que decir que *P* es el lugar común de *M* y de *N,* aunque únicamente el de ellos; así, pues, un lugar completamente ocupado por los dos. Pero entonces resultaría una de estas dos cosas: o bien que ni *M* ni *N* tienen un lugar propio, es decir, que propia o estrictamente no tienen ningún lugar, o bien que el mismo *M* sería el lugar propio de *M,* aconteciéndole otro tanto a *N,* puesto que *M* y *N* son las partes de las que consta *P* y puesto que éste, en la hipótesis de la suma de ellos dos, sería su lugar común. Pero esto equivaldría a afirmar la identidad del lugar con lo localizado, la del continente con el contenido y la de lo cóncavo, precisamente en cuanto cóncavo, con lo convexo, justamente en cuanto convexo. Toda esta sarta de contradicciones es muy propia de la imaginación, pero no tiene nada que ver con la

razón; no es, en manera alguna, razonable.

¿No sería entonces lícito decir que el vacío en el que «flotan» *M* y *N* es el lugar común de estos dos cuerpos? Ciertamente, no sólo cabe que así nos lo imaginemos, sino que ésa y no otra es la manera en que los podemos y tenemos que imaginar. Pero volvemos otra vez a las andadas. La imaginación presta un servicio, el de plantearnos un problema, y el entendimiento la retira, agradeciéndole el buen servicio prestado. La tiene que retirar, sin mayores contemplaciones, porque el vacío en el que flotan *M* y *N* es un «lugar común imaginario», no un real y efectivo lugar común. No puede serlo, puesto que ese vacío no constituye la concavidad de ningún cuerpo en el que otro se aloje. El vacío no puede ser realmente ningún cuerpo.

Dejemos, pues, de pensar en *M* y *N* como distanciados entre sí. Pongámoslos en contacto, a ver si, de esta manera, uno, al menos, de ellos logra alcanzar una colocación que no sea imaginaria. Para hacerla posible, vamos a darle una oportunidad: por ejemplo, pongamos *N* a la disposición de *M,* de tal modo y manera que lo pueda acoger. Aun así, será evidentemente imprescindible que el propio *M* se deje, por su parte, colocar, y que se deje colocar por *N,* de forma que éste resulte su lugar. Todo ello quiere decir que *M* habrá de comportarse de tal modo que no se reserve nada frente a *N,* o sea, que no deje nada fuera de él. Ahora bien, esto, por parte de *N,* puede acontecer de dos maneras, según que *N* se limite, a su vez, a comportarse como el lugar de *M* y de un vacío que le sea adyacente, o bien delimite a *M* por completo, hallándose respecto de él en un contacto que realmente sea todo el que cabe: un contacto sin ningún corte ni fisura, continuo, ininterrumpido. En el primer caso, *M* seguiría sin lugar propio, dado que él mismo no lo puede ser, mientras que, en cambio, en el segundo caso habría, por fin, llegado a conseguirlo.

Hagamos un breve resumen de lo expuesto. La colocación o ubicación no es un resultado necesario de la corporeidad (si lo fuese, todo lo corpóreo habría de estar en un lugar). La corporeidad es necesaria, pero no suficiente, para que ciertos entes tengan ubicación. Así pues, la ubicación es solamente un efecto secundario, un subefecto, de la corporeidad, y no en general o siempre, sino nada más que cuando un ente dotado de corporeidad está ceñido por otro también dotado de ésta y al que (en el caso de la localización propia o estricta) se ajusta con entera exactitud.

* * *

La propiedad que tienen en común todos los cuerpos en razón solamente de ser cuerpos, a saber, la corporeidad, consiste primordialmente en la extensión. Todo ente corpóreo es, en primer lugar, un ente extenso. Además de estar dotados de extensión, todos los entes corpóreos se hallan también afectados por otras determinaciones generales como la de ser cuantitativamente divisibles y la de ser, también cuantitativamente, mensurables. Lo inextenso no puede dividirse, ni tampoco medirse de un modo cuantitativo; y esa divisibilidad y esa posible medida de los entes extensos se refieren a su extensión y, por ende, la presuponen. Mas no sólo la presuponen, sino que,

de un modo necesario, se siguen de ella. Basta que un ente sea extenso, para que ya, en principio, sea cuantitativamente divisible y cuantitativamente mensurable.

No basta, en cambio, que un ente esté dotado de extensión, para que ya, sin más, se mantenga a alguna distancia de otro cuerpo, o se encuentre, por el contrario, en contacto con él. La distancia y el contacto entre Ios cuerpos requiere, sin duda alguna, la extensión, pero no una, sino tantas cuantos sean en cada caso los cuerpos que entre sí distan o los que son contiguos entre sí. Entre todos los casos de contacto o contigüidad, el más perfecto que cabe es el de la localización propia o estricta: la que sólo se da en el caso de que un cuerpo que cabe en otro se encuentre en él totalmente, estando, a su vez, ceñido totalmente por él. No cabe mayor contacto entre dos cuerpos que el que se da de este modo: el mismo que de una manera metafórica y, en consecuencia, no por completo exacta, suele expresarse al decir que un cuerpo le viene a otro como el anillo al dedo o como a la mano el guante bien ajustado a ella.

En virtud de ese máximo contacto, de ese cabal ajuste, que se da en la ubicación estricta o propia, se establece efectivamente una mutua correspondencia entre las partes de la superficie del cuerpo localizado que está tocando al que le localiza y las partes de la superficie en la que éste coincide con aquél. Es en la perfecta adaptación de esas dos superficies en lo que estriba, en resolución, el perfecto contacto entre ambos cuerpos, y de este modo, a cada parte de la superficie que funcione como localizada corresponde una parte de la superficie que actúa como localizante. Esta correspondencia presupone la mutua exterioridad de las partes localizantes y la mutua exterioridad de las partes localizadas. La ubicación de un cuerpo es la suma de las ubicaciones de sus partes y, por lo mismo, un resultado, un efecto de estas ubicaciones. Ahora bien, de ellas igualmente hay que decir que son un efecto secundario de la extensión corpórea. Veamos por qué razones.

La ubicación de cada una de esas partes presupone la mutua exterioridad de todas ellas como partes de un mismo todo, que es un ente dotado de extensión. Tal exterioridad no se confunde con la distancia entre dos cuerpos separados, ni con el contacto o contigüidad de dos cuerpos en yuxtaposición, pero no deja de ser una exterioridad, en el sentido de que las partes cuantitativas de uno y el mismo cuerpo están fuera las unas de las otras, si bien en continuidad. Por muy continuas que entre sí puedan ser —y han de ser bien continuas para que el todo por ellas constituido sea una unidad real no una y pura simple colección—, cada una de ellas ha de ser exterior a las demás, para poder formar parte de *una* entidad *extensa.* La extensión consiste precisamente en la mutua exterioridad de las partes de un ente mantenidas entre sí en continuidad. Por ser entre sí continuas y no sólo contiguas, componen todas, solidariamente, un único cuerpo real, y por ser este cuerpo un ente extenso cada una de ellas está fuera de todas las demás partes, empezando por las más próximas. Y todo esto es tan esencial y necesario en los entes corpóreos, que, aunque un cuerpo no esté en ningún lugar, sus partes estarían fuera unas de otras, a pesar de que ninguna estaría dentro de ningún ente distinto del que ellas mismas componen. Ni tan siquiera el estar dentro de su todo les confiere una ubicación. Ningún cuerpo es el lugar común de sus diversas partes integrantes. Si lo fuese, cada una

de ellas vendría a ser el correspondiente lugar propio, y ya hemos quedado en que esto sería una pura contradicción, un mero engendro de la fantasía, empeñada, por no poder comportarse de otro modo, en colocar a toda costa a sus hijos donde sea y como sea.

Es, por tanto, absolutamente imposible —hasta para el poder absoluto de Dios— el que las partes de uno y el mismo cuerpo resulten compenetradas entre sí. Justo por ser Dios puede hacer una «nada», que es en lo que consiste toda contradicción: hacerla no sería ninguna prueba de un poder absoluto, ni aun tan siquiera la de un poder relativo, porque todo poder es un «poder-hacer-algo», no un «poder-hacer-nada»; y aunque Dios puede destruirlo todo, ninguna capacidad de destrucción (ni aun la absoluta capacidad de destruir) es en verdad una capacidad de hacer, sino, evidentemente, una capacidad de deshacer. Dios puede, sin duda alguna, destruir cualquier cuerpo, lo mismo que lo puede construir y que puede, también, reconstruirlo. Pero no puede, porque ello no sería ningún poder auténtico y efectivo, lograr la contradicción de que un auténtico o efectivo cuerpo real, un ente realmente extenso, no sea extenso realmente. Para lograr tamaña contradicción, sería, ante todo, preciso que Dios fuese absolutamente impotente: incapaz, absolutamente, de hacer algo tan elemental y tan sencillo como que en efecto sea extenso lo que tiene extensión.

La interpenetración o mutua compenetración de las partes de uno y el mismo cuerpo es la absoluta nulidad de éste como entidad extensa. Otra cosa sería que las partes de una entidad extensa no se correspondiesen con las partes de una determinada superficie perteneciente a otro cuerpo y capaz de localizarlas. Aquí la nulidad de la extensión no estaría afectando a un cuerpo real, sino que sería, simplemente, o bien la falta de ese otro cuerpo necesario para que se dé la ubicación, o bien la falta de ese perfecto ajuste indispensable para que un cuerpo tenga un lugar propio. Por tanto, la no-correspondencia entre cada una de las partes del perfil de algún cuerpo y cada parte integrante del lugar propio de éste no es la imposible falta de la extensión en un ente corpóreo, sino sólo la no-existencia de un efecto secundario, o subefecto, de la extensión de ese ente. ¿Podría Dios impedir ese efecto secundario, o subefecto, en un ente corpóreo presente en algún lugar?

* * *

La presencia real del Cuerpo humano de Cristo en el pan y el vino consagrados es uno de los dogmas integrantes de la enseñanza cristiana. No se trata de ningún filosofema, sino de algo que está absolutamente por encima del poder natural de nuestra propia razón, si no se encuentra asistida por la luz sobrenatural de la fe en Cristo. Nuestra sola razón, que es el instrumento utilizado por la filosofía, no puede demostrar ni la verdad de ese dogma, ni tampoco la falsedad que le han de atribuir quienes lo piensen como un imposible. Tal pensamiento —el de la imposibilidad de lo enunciado por el dogma en cuestión— no es verdaderamente demostrable. La razón natural, filosóficamente utilizada, puede, por el contrario, demostrar que el dogma de que se trata no constituye ninguna contradicción, ni la implica en manera alguna. Examinemos los puntos

fundamentales de la prueba de esa no-imposibilidad o exención de contradicción.

En su más amplio sentido, el hallarse algo en un lugar es, fundamentalmente, una «presencia». La relación a un lugar es lo que hace de la ubicación una presencia diferente de otras. Los varios modos de la presencia de algo en un lugar son reductibles, en principio, a dos, según que a cada parte del lugar corresponda, o no corresponda, una parte de lo presente en él. En el primer caso, lo presente es un cuerpo, dado que tan sólo un ente extenso puede tener partes instalables de un modo distributivo —una por una— en las diversas partes de un lugar. A esta presencia que afecta a un ente corpóreo en virtud del acoplamiento de sus partes con las partes correspondientes de un lugar se llama «local» o localizadora. En cambio, se denomina «ilocal» a la presencia de un ente, que no es un cuerpo, en un lugar cuyas partes no pueden localizar a las diversas partes de ese ente, ni más ni menos que porque ese ente no es corpóreo y no puede, por tanto, tener partes susceptibles de ubicación. Lo que así se encuentra en un Iugar está en el lugar entero y en cada una de las diversas partes que lo integran. Un ejemplo de esta presencia ilocal lo ofrece el modo en que el espíritu humano se encuentra en el lugar que en cada caso esté siendo ocupado por el cuerpo propio del hombre. De una manera inmediata, el lugar del espíritu de cada ser humano es el cuerpo correspondiente; y, de una manera mediata, el lugar en el que, a su vez, esté ese cuerpo. Y así como nuestro espíritu está entero en la totalidad de nuestro cuerpo y en cada una de las varias partes que componen a éste, también nuestro espíritu está entero en la totalidad del lugar en el que se encuentre nuestro cuerpo y en cada una de las varias partes integrantes de ese mismo lugar.

Este ejemplo es puramente filosófico. Cabe también considerar otro ejemplo, que ya no es filosófico, por venir de la teología de la fe: el del modo en que el ángel se halla, con presencia operativa, en el lugar en que ejerce su propio poder activo. No hay ninguna razón para que la filosofía, en cuanto filosofía, deba atender este ejemplo, pero tampoco hay razón alguna para que lo tenga que desatender. Por consiguiente, lo puede considerar, siempre y cuando al tomarlo en cuenta se haga cargo de él en una forma simplemente fllosófica. Al tomarlo de esta manera, no afirma ni niega nada sobre la existencia de los ángeles, ni formula tampoco respecto de ellos género de tesis con carácter existencial. La existencia de cualquier ángel, y la de todo cuanto a él pueda referirse, es tomada por la filosofía, en cuanto filosofía, sólo a título supositivo o hipotético. Dentro, pues, de estos límites, y a tenor de esa condición, cabe afirmar, de un modo filosófico, que la presencia operativa de un ángel en algún lugar es posible precisamente como presencia ilocal, y únicamente así. Tal presencia sería «extranatural». De esta manera habría que determinarla, comparándola con la forma en la que, en cambio, están presentes en un lugar, de acuerdo con su peculiar naturaleza, los entes corpóreos cuya existencia conocemos empleando tan sólo nuestro natural poder cognoscitivo. (En cambio, la presencia de cada espíritu humano en el cuerpo correspondiente, y en el lugar que éste ocupe, debe ser afirmada por la filosofía en una tesis —no en una hipótesis— de índole existencial: la tesis en la que se afirma la existencia de una presencia meramente natural, aunque también, en este caso, ilocal, según antes hemos podido advertir).

Otro ejemplo que viene de la teología de la fe, y que también la filosofía puede tomar en consideración, es el de la presencia denominada hipostática: la de la Segunda de las Personas divinas en el Cuerpo de Cristo. Se denomina hipostática a esta presencia por ser posible en virtud de que el sujeto o supuesto real (eso es lo que la voz «hipóstasis» significa) de la índole humana y, por tanto, corpórea, que Cristo realmente tiene, es el mismo que el de la índole divina igualmente real en Él *(perfectus homo, perfectus Deus).* La filosofía puede atender este ejemplo por la misma razón y en la misma actitud con la que puede tomar en consideración, según observamos antes, el caso de la presencia operativa, ilocal y sobrenatural, propia del ángel respecto de un lugar en el que actúe. Sin embargo, la pregunta que nos habíamos hecho, y que todavía está por contestar, no se refiere al caso de la presencia hipostática, aunque también concierne al Cuerpo humano de Cristo. Esa pregunta era —recordémoslo— la de si Dios puede impedir el subefecto de la presencia de un ente corpóreo en un lugar (siendo ese subefecto la ubicación o localización, estricta y propia, del ente que se encuentre en ese caso). Se trata de un problema filosófico, que puede ser planteado con ocasión del dogma de la presencia de Cristo en el pan y en el vino del sacramento de la Eucaristía.

Esa presencia es la de un cuerpo real, la del Cuerpo de Cristo, en el lugar ocupado por un trozo de pan y en el que ocupa una porción de vino. Como presencia *del* mismo Cuerpo de Cristo, podría ser una ubicación propiamente local o localizadora, pero en tanto que es una presencia *en* todas y cada una de las partes del lugar respectivo, ha de ser ilocal. ¿Es posible tal cosa? He aquí el problema que el filósofo puede, a su modo, plantearse. Ahora bien, para contestarla igualmente como filósofo y de una manera afirmativa, ha de probar la no-imposibilidad de que Dios evite el subefecto, o efecto secundario, resultante de la presencia de un ente corpóreo en un lugar. Ello no sería indispensable si fuese ilocal esa presencia, mas ya hemos podido comprender que se trata de un caso diferente.

Mientras un ente existe no pueden por menos de existir sus correspondientes propiedades, o sea, todas aquellas determinaciones que de un modo necesario se derivan de la propia esencia de ese ente. Para acabar con ellas, Dios tendría que empezar por acabar con el ente que las posee. Así, pongamos por caso —y tal como ya antes se explicó—, Dios no puede impedir la mutua exterioridad de las partes de un cuerpo, mientras no impida la misma existencia de éste. Esa mutua exterioridad es una «propiedad» en el estricto sentido de una determinación necesariamente derivada, en todo ente corpóreo, de su propia índole de cuerpo. Mas no ocurre otro tanto con el hecho de la ubicación local o localizadora. Aunque presupone la mutua exterioridad de las partes de una extensión, la ubicación local no se sigue de ella necesariamente, ni en tanto que es ubicación, ni en tanto que es local. Por consiguiente, Dios la puede impedir como local, aun manteniéndola a título de presencia y, por supuesto, dejando a salvo por completo la mutua exterioridad de las partes del cuerpo así presente. Cualquier efecto de un ente que no sea Dios sobre otro ente que tampoco lo sea puede ser impedido, suspendido, por Dios. Basta que Él suspenda el ejercicio de su propio concurso para que algo que naturalmente lo requiere quede, sin más, suspenso o impedido (véase

«Concurso divino»).

Así, pues, valiéndose de razones filosóficas, cabe afirmar que la ubicación local del Cuerpo humano de Cristo por el lugar del pan y el lugar del vino consagrados puede ser impedida o suspendida por Dios, sin que deje de darse, sin embargo, la otra presencia, la de carácter ilocal. En cualquier parte, por pequeña que sea, de los lugares de ese pan y de ese vino puede estar, por tanto, entero el Cuerpo que Cristo tiene en cuanto hombre. La posibilidad de esa presencia no puede ser recusada con argumentos estrictamente filosóficos. La afirmación de que, además de esa posibilidad, se da también el hecho correspondiente, es objeto de fe.

* * *

Un cuerpo, llamémosle *A,* que esté entero en cada parte de un lugar y en ese lugar entero, es un cuerpo no afectado, en modo alguno, por la mutua exterioridad de las partes del cuerpo en el cual está y al que podemos designar con *B.* La imaginación no alcanza a representarlo, pero el entendimiento y la razón no son la imaginación, ni sus derechos son imaginarios. Pues bien, la razón nos dice que, aunque ello esté fuera de la imaginación, un cuerpo *A,* no afectado, en manera alguna, por la mutua exterioridad de las partes del cuerpo *B,* en que se halla presente, no está siendo ubicado propiamente por *B,* de tal forma, por tanto, que tampoco las distancias que *B* tenga respecto de otros cuerpos *(C, D, E,* etc.) son tenidas por *A.* Éste puede tenerlas, pero no por hallarse localizado en *B.* En consecuencia, *A,* además de no estar localizado en *B,* tampoco lo está en ninguno de esos cuerpos. De lo contrario, podría distar de los demás, incluido entre ellos *B,* lo cual es contradictorio con la hipótesis de su presencia en él. Y otro tanto habría que decir en cualquier otra hipótesis. Así, pues, y aunque la imaginación no alcance a representárselo, cabe que el cuerpo *A* se encuentre en algún lugar en el cual, a la vez, se encuentre algún otro cuerpo. O, para expresarlo de otro modo, no resulta imposible la compenetración de dos cuerpos, es decir, esa mutua penetración indispensable para que se hallen, a la vez, en un mismo lugar. ¡Totalmente inimaginable! ¡Enteramente de acuerdo, pero también enteramente racional, aunque no esté de acuerdo con la imaginación!

¿Mas no afirma la Física la impenetrabilidad de los cuerpos? Sin duda alguna y, además, hace muy bien afirmarla. La Física no es la Metafísica y, por tanto, cumple su obligación al limitarse a lo que sólo es físico. Si otras fuesen sus pretensiones, ya no sería la Física, por muy físico-matemática que fuese. La Matemática pura está en un caso distinto, aun sin ser Metafísica. Los matemáticos puros superponen y compenetran, con la más absoluta impavidez, unas figuras con otras de su mismo tamaño, «comprobando», así, que éste es el mismo. La Matemática pura no afirma la mutua impenetrabilidad de los cuerpos puramente matemáticos. Tampoco la Metafísica la afirma. La Metafísica afirma la no-imposibilidad de que los cuerpos reales se compenetren, no de una manera natural, sino como algo que tiene su fundamento metafísico y, por supuesto, inimaginable. Tal fundamento es, justamente, la no-imposibilidad de que Dios suspenda

su concurso a ese subefecto que consiste en la exterioridad de todo cuerpo o cualquier otro cuerpo. El efecto primario de la extensión ni tan siquiera Dios puede impedirlo sin impedir la existencia del cuerpo correspondiente. Pero la mutua exterioridad de las diversas partes de uno y el mismo cuerpo no es la exterioridad de un cuerpo a otro. Esta otra exterioridad es únicamente un subefecto de la primera y, por tanto, puede ser extranaturalmente suspendida, no por un cuerpo, sino por Dios.

Segun Suárez, la impenetrabilidad se debe a la resistencia —a la fuerza de resistencia — que cada cuerpo opone a que en el lugar en el que él está penetre otro. Esta idea de la impenetrabilidad es más propiamente física que metafísica y, por lo mismo, se halla más al alcance de la imaginación. La imaginación se figura la impenetrabilidad como un tenaz seguir estando cada cuerpo en el lugar que ocupa, luchando, para ello, «cuerpo a cuerpo», con las fuerzas de todo un cuerpo de invasión que, aunque no pretenden expulsarlo de ese mismo lugar, intentan hallarse en él, como quien dice, en pacífica convivencia, una vez que consigan la victoria. Toda esta «guerra y paz» están muy bien para la imaginación, pero no son más que una guerra imaginada y una paz ilusoria con las que cabe jugar, pero no hacer, en serio, Metafísica.

* * *

Y si no es imposible la compenetración, ¿no resultará también posible la multilocación? El tema de la multilocación es, ante todo, el de la posibilidad de que uno y el mismo cuerpo esté simultáneamente en diversos lugares. Por consiguiente, la pregunta por esta posibilidad no se resuelve afirmando la ubicuidad de Dios, porque Dios no es un cuerpo que esté en diversos lugares a la vez, sino un ente incorpóreo que está a la vez en todos los lugares.

¿Pero el Cuerpo de Cristo, sin embargo, no está en diversos lugares a la vez? ¿No hemos quedado en que es posible que un cuerpo esté simultáneamente en diversos lugares, aunque sin ser ubicado por ningún otro cuerpo? Ciertamente, es en eso en lo que, en efecto, hemos quedado, pero eso no es la posibilidad de que un cuerpo se encuentre en diversos lugares a la vez como ubicado por los cuerpos correspondientes, sino justamente lo contrario (es decir, sin que ninguno lo ubique). La multilocación es imposible por ser multi-ubicación, y la «multipresencia» del Cuerpo mismo de Cristo en diversos lugares es posible porque no es, digámoslo así, multiubicativa. (El Cuerpo de Cristo está presente realmente, con presencia ilocal, en todo trozo de pan ya consagrado, y en cualquiera de los subtrozos de ese trozo, y en toda porcion, ya consagrada, de vino, y en todas las subporciones de esa misma porción, y, además, pero ya ubicado propiamente, «en el cielo, a la diestra del Padre»).

Continuo

El concepto de lo continuo, o del continuo, presupone el de la extensión. Lo que se llama la continuidad es, en efecto, un modo de comportarse entre sí las partes de que se compone un todo extenso. Así, pues, para determinar exactamente qué cosa sea la continuidad —y, en virtud de ella, el continuo—, lo primero que habrá que hacer es comprender el ser de la extensión, entender claramente lo que ésta es, determinando, del modo más riguroso, en qué consiste.

¿Qué es eso que llamamos la extensión? Por lo pronto, es bien claro que lo que llamamos la extensión no consiste realmente en ningún individuo real. Hay, sin duda, ciertos individuos reales —no meramente ilusorios— que poseen extensión. Tales individuos son los cuerpos, aunque no los meros cuerpos matemáticos. Si bien éstos son extensiones, no poseen ninguna realidad: son puramente ideales, más bien ideas de los cuerpos reales que unas efectivas realidades de cuerpos. Los individuos reales que poseen extensión son los efectivos cuerpos físicos (concretos y naturales). Pero estos cuerpos no sólo tienen extensión; también poseen otras diversas determinaciones, que la física (aunque no ella únicamente) considera, y que ciertamente pertenecen a los entes corpóreos en tanto que éstos son cuerpos y no sólo en tanto que son entes extensos. La extensión es la primera propiedad, el rasgo primordial, de todo cuerpo, mas no lo único que los cuerpos poseen, ni, mucho menos, todo lo que cada uno de ellos es.

La imposibilidad, no solamente de ver, sino de imaginar, e incluso de pensar o concebir, un cuerpo que no sea extenso, no prueba que cada cuerpo consista precisamente en su extensión. Cierto que no podemos ver ni imaginar, ni siquiera pensar o concebir, un cuerpo sin extensión. Mas de aquí no se sigue que todo cuerpo sea una extensión, ni que toda extensión sea un cuerpo, sino únicamente que no cabe ni siquiera un solo cuerpo que no sea un ente extenso. El «tener» no es el «ser». Cabe que un individuo real tenga unas determinadas propiedades (la extensión, entre ellas), y hasta de tal manera que también se dé en él la necesidad de tenerlas. Esto último es lo que ocurre cuando se trata de las propiedades en la acepción más rigurosa o estricta. Pero nada de ello significa que un individuo real consista en las propiedades que le afectan o pertenecen. Ningún individuo real es ninguna de ellas (ni la suma de varias o de todas),

sino el sujeto, radicalmente único, de todas y cada una, su efectivo propietario y portador.

La extensión va unida en cada cuerpo a las demás propiedades que éste tiene. Ello sería imposible si cada cuerpo no fuese más que su extensión. Una esfera, tal cual la piensa el matemático, no está fría ni caliente; no tiene temperatura. No pesa poco ni mucho, porque carece de peso. Igualmente, carece de sentido la atribución de propiedades químicas a la esfera del matemático. La esfera matemática no tiene propiedad química alguna. Y quien dice la esfera matemática dice también cualquier otro cuerpo matemático. Los cuerpos matemáticos no tienen ni siquiera extensión, precisamente por ser extensiones. El tener no es el ser, ni el poseedor es lo poseído. Pero, en cambio, los cuerpos reales *tienen* realmente extensión y, por tanto, *no son* extensión realmente. Cada uno de ellos es un sujeto real dotado de la extensión correspondiente, pero también de un peso, una temperatura, unas propiedades químicas determinadas, etc. Y no sólo no es ninguna de todas esas propiedades que realmente posee, sino que tampoco es la suma de todas ellas. Esa suma es la suma *de* todas las propiedades *del* cuerpo que las posee, y el cuerpo al que esa suma se refiere es el que carga con los respectivos sumandos —todos y cada uno—, o sea, su propietario o poseedor. Los diversos conjuntos o sistemas de propiedades difieren entre sí radicalmente, aunque puedan asemejarse de algún modo y hasta mantener algún contacto, por ser diversos los cuerpos que los poseen. El conjunto o sistema de las propiedades del cuerpo *A* no es el conjunto o sistema de las propiedades del cuerpo *B,* ni el de las del cuerpo *C,* etcétera, porque *A, B, C,* etc., son cuerpos reales diferentes, y no sólo diferentes entre sí, sino también de sus respectivos conjuntos o sistemas de propiedades. (De ahí que el conjunto o sistema de todos los conjuntos o sistemas de propiedades reales no sea un cuerpo real, ni algo que realmente un cuerpo tenga, sino algo que, unidos, tienen todos los cuerpos reales).

También la extensión es un conjunto y, por cierto, un conjunto sistemático, un sistema. Es un conjunto porque en ella hay partes; y es un sistema porque las partes de que se compone están ordenadas entre sí, constituyendo a su manera una unidad en su misma pluralidad. Esta unidad de la pluralidad de las partes de la extensión es, cabalmente, la continuidad. Toda extensión consiste en un conjunto de partes que se continúan unas con otras; y todo cuerpo, en tanto que tiene una extensión, es, en efecto, un continuo. En cambio, no pueden ser continuos entre sí dos o más cuerpos, aunque estén en contacto, ni pueden ser continuas entre sí, aunque estén en contacto, dos o más extensiones. La máxima unidad que puede haber entre diversos cuerpos, en tanto que son extensos, es una contigüidad, un contacto; y lo mismo sucede entre extensiones diversas. Por ser di-versas, son dis-cretas, discontinuas, aunque estén en con-tacto. La contigüidad no es algo así como una continuidad escasa o relajada, ni a su vez la continuidad es una contigüidad reforzada o sobrada. La diferencia entre ellas no es de grado, sino esencial.

La extensión discreta o discontinua es un conjunto de extensiones continuas y puede tener dos formas, también esencialmente diferentes, según que sus componentes estén en

contigüidad o no lo estén. Pero, tanto en un caso como en otro, la extensión discreta presupone un conjunto de cuerpos. Si éstos se mantienen en contacto, el conjunto de las correspondientes extensiones tiene como elementos unas extensiones continuas que están entre sí en contigüidad; y, en el caso contrario, los elementos son extensiones continuas también, pero separadas entre sí. Lo que no cabe es que uno y el mismo cuerpo esté integrado por elementos en discontinuidad. Tal cuerpo sería, realmente, un conjunto de cuerpos, y cada uno de los integrados en ese mismo conjunto sería *un* cuerpo y no varios —al menos en el nivel finalmente resolutivo—, en tanto que las partes integrantes de uno y el mismo cuerpo son realmente continuas.

Hay, por tanto, un correlación entre la continuidad de la extensión y la unidad del cuerpo correspondiente, y ello de tal manera, que la unidad real de cada cuerpo es el fundamento, la raíz, de la continuidad de su extensión. A diferencia del puro cuerpo abstracto o matemático, todo cuerpo real es realmente lo que se llama un «individuo», es decir, un ente internamente individido, a la vez que dividido externamente, respecto de cualquier otro *(indivisum in se, et divisum a quolibet alio).* Por consiguiente, sus partes, aunque externas las unas a las otras, han de estar en continuidad; de lo contrario, se hallarían mutuamente divididas, aun en el caso de no estar separadas, o sea, no tendrían entre sí más unidad que la mera contigüidad, y, por ende, el conjunto de ellas no sería realmente *un* individuo, sino dos o más individuos en contacto entre sí.

* * *

¿Qué tipo de entidad pueden tener las partes integrantes de un continuo? Esta pregunta posee un sentido ontológico, que ha de ser observado con la máxima claridad y exactitud. Aclarémoslo.

Preguntarse por la entidad de las partes integrantes de un continuo es, en efecto, hacerse una pregunta ontológica, aunque no sobre todo ente, sino tan sólo sobre el tipo especial de entes que son esas mismas partes. Ahora bien, por muy especial que sea este tipo, habrá de convenirle, a su manera, lo que conviene en general a todo ente. En consecuencia, no cabe la menor duda de que la pregunta que nos hemos hecho es una pregunta ontológica, aunque no general, sino especial, en el sentido de que constituye una cuestión cuyo objeto es un tipo especial de ente. Pues bien, este tipo especial de ente, el correspondiente a las partes integrantes del continuo, tiene, ante todo, la especialidad de ser parte integrante de otro tipo de ente. Su ser es enteramente un ser-parcial, un puro y simple ser-parte. Una parte realmente aislada del todo al que pertenece no es realmente una parte, ni en realidad es nada que una parte en cuanto parte pueda ser. Su entidad como parte consiste en su integración *con* otra u otras, dentro de un mismo todo. Mientras que un todo no necesita integrarse con otro para poder ser un todo, lo que se llama una parte no puede ser, en verdad, una parte real si no se integra con la realidad, al menos, de otra. La posibilidad de una parte es la imposibilidad de una parte aislada o única. Cada parte es posible solamente en solidaridad con las restantes. Aislarla de las demás no es solamente deshacer el todo, sino también deshacerla a ella en cuanto parte,

convertida en un todo, que no es ya el anterior en el cual ella era. Por consiguiente, no es que ninguna de las partes de un todo esté desprovista de entidad si se la aísla de él, sino que en cuanto aislada no tiene, en manera alguna, la entidad de una parte, sino justamente la contraria.

En el caso concreto del continuo, que es el que aquí nos importa, vale para cada una de las partes lo mismo que se acaba de decir, pero precisamente de una manera especial, por ser especial el todo en que consiste el continuo. El ser de cada una de las partes de ese todo especial denominado continuo es enteramente un ser parcial y enteramente un «ser-en-continuidad». Mientras que un todo continuo no necesita —ni puede— integrarse en continuidad con otro todo continuo, cada una de sus partes integrantes ha de estar integrada en continuidad con las demás. Su solidaridad con las restantes es su estar en continuidad con todas ellas, no sólo con la más próxima. Si se deshace esta continuidad no sólo queda deshecho ese todo especial que es el continuo, sino también la parte que haya perdido su continuidad con las demás, de suerte que esta parte se hace un todo que es, a su vez, un continuo, pero que ya no es el anterior, en el cual ella era en continuidad con las restantes. Así, pues, no es que, si se la aísla del continuo al que pertenece, carezca enteramente de entidad, sino que, aislada de él, deja enteramente de tener la entidad propia de una parte de un continuo.

* * *

Tal vez parezca que lo que tiene entidad es el continuo entero y no ninguna de sus partes integrantes. Mas si en verdad fuera así, el continuo entero sería un ente compuesto enteramente de no-entes, los cuales, al separarse unos de otros, pasarían por entero a ser ya entes. Ambas cosas son imposibles. Lo que no tiene entidad no puede, en verdad, hallarse en ninguna composición: tampoco en composición con lo que no tiene entidad. Semejante composición habría de ser una composición de dos entidades nulas y, por lo mismo, una nula composición (homogeneidad de la suma con los sumandos). Ni tampoco es posible que lo que carece de entidad se separe de algo que la tiene. En consecuencia, cada una de las partes de un continuo tiene alguna entidad, aunque no, claro está, la de un continuo (ni la de ése, ni la de ningún otro). La entidad de cada una de esas partes no es la de un todo en acto, sino precisamente la de un todo en potencia. Basta aislarlo del todo al que pertenece para que aquello que es en éste una parte esté siendo un todo ya en acto. De ahí que deba afirmarse que cada una de las partes de un continuo es, en potencia próxima al acto, un todo.

Uno de los más sutiles tratadistas contemporáneos del problema ontológico del continuo, Hoenen (autor de una afamada y pulcra obra de «Cosmología»), sostiene, inspirado en Suárez, que cada una de las partes de un continuo es un ente en potencia próxima al acto. Para hacer esta afirmación, se basa en que el simple hecho de dividir un continuo es suficiente para que aparezcan unos entes que antes de ese hecho no existían. Ello es muy cierto, pero la consecuencia extraída por Hoenen puede dar la impresión de que, antes de que el continuo quede dividido, sus partes no son en acto de ninguna

manera, sino en potencia tan sólo, aunque próxima a actualizarse; y esto no es verdad en modo alguno.

Es cierto que las partes de un continuo están en él en potencia, próxima al acto, de ser entes. En el continuo en acto, es decir, antes de que éste quede dividido, las partes son ya en acto lo que son, y algún ser es necesario que posean para que el todo integrado por ellas tenga también algún ser. Componiendo no-entes (si tal cosa fuera posible), o bien componiendo entes que sólo son entes en potencia, sólo puede obtenerse algún no-ente, o bien un ente que sólo en potencia es. Mas un continuo que ya esté existiendo no es un todo en potencia, ni un ente en potencia, sino un ente en acto y que en acto es un todo. Por tanto, las partes que lo componen son también, a su modo, entes en acto, aunque no como todos, sino como partes. Una parte puede perfectamente ser en acto, no en el sentido de estar siendo ya un todo, sino en el sentido de estar ya siendo una parte, y ésta es la única forma de que, en tanto que parte, tenga alguna entidad. Para que tenga la entidad de un todo, ha de partirse o repartirse el ente en el cual, en acto, es una parte.

* * *

Con razón llama Leibniz «laberinto» *(labyrinthus continui)* al problema de la entidad propia del continuo. Se trata, indudablemente, de un auténtico laberinto y de un laberinto continuo. Apenas si se sale de un enredo cuando ya se entra en otro. No es de extrañar. Es lo que lógica y naturalmente ha de ocurrir con la entidad propia de un enredo. Lo ilógico y antinatural sería, por cierto, que un enredo no resultase laberíntico y enredoso, o que no lo resultase propiamente, de una manera especial en el caso del laberinto o del enredo que de un modo especial es el caso en que propiamente está el continuo. Sin embargo, no hay que exagerar. Un enredo o un laberinto no tiene por qué ser una «antinomia», tal como ocurre en Kant, concretamente en la segunda antinomia de las cuatro propuestas por el autor de la *Crítica de la razón pura* («Dialéctica trascendental», lib. 2, cap. II, secc. 2, artículo 2).

Según Kant, cuando la razón pretende ir más allá de la experiencia (se sobreentiende, de la experiencia sensible), de modo tal que lo que afirma, o lo que niega, no se puede exponer sensorialmente, establece una serie de teoremas a los que él llama «sofísticos», porque, al igual que hacían los sofistas con las tesis que propugnaban, la razón puede hacer con cada uno de aquéllos la seudoprueba, tanto de su verdad cuanto de su falsedad, teniendo razón en ambos casos, pero precisamente no teniendo en ninguno nada más que razón, es decir, razón pura, pura y simple razón, lo cual es para Kant bien poca cosa, por no ser una razón ligada o, por lo menos, ligable a la experiencia sensible. Así, pues, a cada teorema elaborado por la pura razón o razón pura en su uso suprasensible o trascendental (aunque sólo en la pretensión) puede y debe oponerse otro teorema, elaborado asimismo por la pura razón o razón pura, en su pretensión trascendental o ultrasensible. Toda pareja de teoremas sofísticos mutuamente contradictorios constituye lo que Kant denomina una «antinomia». La «antitética de la razón pura» llega a establecer cuatro, siendo de entre ellas la segunda la que se refiere a

la cuestión de si en el mundo existe, o no existe, lo simple.

Al teorema sofístico según el cual es necesario que en el mundo existan cosas simples como elementos primarios de lo compuesto se contrapone el teorema, igualmente sofístico, según el cual es imposible que haya cosas simples en el mundo, por no darse, ni poder darse, una experiencia de ellas. El primero de estos teoremas se basa en que la idea de lo simple es necesaria para la idea de lo compuesto, mientras que, en cambio, el segundo teorema tiene por fundamento la imposibilidad de la experiencia que habría de corresponder a la idea de lo simple para que ésta no se quede en mera idea. Tomada, pues, en conjunto, la segunda antinomia es la oposición entre la «necesidad de una idea» y la «imposibilidad de la experiencia respectiva». ¿Qué hace Kant ante esta oposición? Mantiene esa misma idea en su propia necesidad, pero nada más que como idea, es decir, la rechaza en cuanto conocimiento, o sea, le niega todo valor científico. La ciencia, según Kant, no puede decidir nada, ni positiva ni negativamente, sobre lo ultrasensible. Dicho de otra manera: Kant se sale del laberinto por la tangente de la ciencia empírica. ¿Qué sostiene, en cambio, Aristóteles?

El continuo, dice Aristóteles, es «lo divisible en siempre divisibles» (cf. *Física,* VI, 2, 232 b 24). El matemático Fränkel dice en esencia lo mismo: «la propiedad fundamental del continuo es la de tener partes cuya división puede ser infinitamente reiterada» *(Introducción a la Teoría de los Conjuntos,* p. 39 de la tercera edición alemana). Nos encontramos, así, con la infinita divisibilidad del continuo, como punto de coincidencia entre un filósofo (en resolución, un ontólogo) y un matemático. ¿Se debe ello, tal vez, a que el filósofo en este caso se refiere no al continuo real, sino al continuo de las matemáticas? No se puede admitir esta interpretación o explicación, porque Aristóteles habla del continuo (συνεχές) en su tratado de *Física,* el cual estudia los entes mutables, físicos (naturales, reales). Estos entes tienen propiedades que también considera el matemático, pero la física filosófica los trata como propiedades reales, no como propiedades meramente ideales. La continuidad, para Aristóteles, es propiedad de todo cuerpo real, como lo es lo que llamamos la extensión. La extensión real del cuerpo físico es realmente la misma continuidad en que están dadas sus partes. Todo cuerpo real tiene realmente partes, pero las tiene y mantiene en continuidad entre sí. Cuando esta continuidad se deshace, el cuerpo correspondiente se descompone como cuerpo único: se convierte en dos o más cuerpos. La posibilidad de dejar de ser un solo cuerpo es justamente la divisibilidad; y como quiera que esta posibilidad la tiene como propia todo cuerpo, también todos los que surgen de la división de uno cualquiera son, a su vez, divisibles, aunque no estén de suyo divididos. En tanto un cuerpo es *uno,* mientras posee unidad, es un continuo. Tiene partes, pero las tiene en la unidad de la continuidad, lo cual no quiere decir que realmente sea indivisible, sino que no está realmente dividido.

A la luz de esta doctrina aristotélica, la cuestión puesta por Kant en su segunda antinomia de la razón pura aparece, en definitiva, como una seudocuestión o, si se prefiere, como una cuestión mal planteada. Kant denomina sofísticos a los dos teoremas integrantes de su segunda antinomia; pero el sofisma empieza antes que ellos, y no donde Kant lo pone, sino en el modo mismo de ponerlo. Todo lo corpóreo es extenso y, por

consiguiente, no puede ser simple. Lo que lo extenso, y por tanto lo corpóreo, puede realmente ser es *indiviso,* pero no *indivisible,* y sólo como indiviso es cada cuerpo *un* cuerpo, no una colección de varios cuerpos. Mas estando indiviso —es decir, mientras que lo esté—, todo cuerpo es algo realmente compuesto. Este compuesto no está hecho de simples, porque lo simple es algo indivisible, y el conjunto de unos indivisibles ha de ser, necesariamente, indivisible a su vez. Todo cuerpo es, por ende, un conjunto de partes indivisas, no divididas, entre sí, a la vez que es indivisa cada una, pero divisibles unas de otras y cada una, a su vez, subdivisible cuando esté siendo un todo.

Un cuerpo no está compuesto de unas partes divididas ya en acto. Ello sería lo mismo que estar ya descompuesto. Ni siquiera es lícito afirmar que un cuerpo se descompone en las partes que lo componen. Cuando un cuerpo se descompone, lo que resulta no es ninguna parte, ni una serie de partes, sino una serie de todos, por lo menos dos todos más pequeños que él. El todo que cada cuerpo es se descompone en cuerpos que son todos, pero que, en cuanto tales, no eran antes en él nada más que en potencia. Ningún cuerpo es un todo anteriormente compuesto de subtodos, sino un ente que consta de unas partes, y éstas son partes en acto cuando el cuerpo en que son está realmente siendo en acto «un» cuerpo, no cuando es un cuerpo dividido, deshecho, o sea, un conjunto de cuerpos.

* * *

Ahora bien, si la extensión es siempre divisible, pues toda extensión discreta presupone siempre la continua y, a su vez, todo lo continuo, como dice Aristóteles, es algo que siempre puede dividirse, ¿no se habrá de afirmar en buena lógica que los cuerpos, por ser extensos, constan de un infinito número de partes? Planteemos la cuestión de otra manera: si todo cuerpo es infinitamente divisible, ¿no habrá que pensar que, aunque de hecho su división tenga un límite, es necesario, en principio, que no tenga ninguno la posibilidad de dividirlo, en cuyo caso llegará un momento en que esté dividido de una manera infinita? Naturalmente, no estará, en ese caso, indefinidamente dividido en partes, sino en todos, según hemos ya observado, pero, aun así, habrá que afirmar entonces que de un único cuerpo, destrozado o deshecho, resulta hecho un infinito número de cuerpos. Una vez más se confirma la indudable razón que asiste a Leibniz al hablar del laberinto del continuo. Otra vez nos vemos enredados. ¿Estaremos, acaso, ante una nueva antinomia o se trata, sencillamente, de un enredo?

Por si esto no fuera aún suficientemente laberíntico, nos encontramos, además, con que, de hecho, la confusión se recarga con la falta de distinción en que algunos han incurrido, entre dos clases de divisibilidad: la divisibilidad sensible y la no sensible. Tal es el caso, especialmente, de Hume. Sin duda alguna, tiene Hume toda la razón al asegurar que no cabe representarse sensorialmente un cuerpo si el tamaño de éste es inferior al que admite nuestra sensibilidad. Ahora bien, esta atinada observación de Hume es muy justa y correcta para hablar de los límites de nuestra propia sensibilidad, pero no pasa de ser un salirse por la tangente si aquello de que se habla no es propiamente nuestra

sensibilidad, sino los cuerpos y su posibilidad de dividirse; y también es verdad —aunque ello es otra cuestión— que existe lo que lleva el nombre del «mínimo natural». En efecto, puede llegar un instante en que, a fuerza de dividir a un cierto cuerpo, el resultado de su división ya no sea de la misma naturaleza que ese cuerpo tenía antes de dividirlo. Si el agua se descompone en su H2 y en su O, ya no queda más agua. Otra vez otro enredo.

¿Pero realmente se compone el agua de H_2 y de O, o son H_2 y O más bien aquello en que realmente el agua se descompone, o sea, deja de ser agua? Es perfectamente comprensible que el agua, al des-componerse, llegue a deshacerse hasta tal punto, que deje ya de ser agua; pero no se comprende bien que pueda haber un instante en que, a fuerza de componerse unas no-aguas, resulte un agua que no sea forzada, sino auténtica agua natural. El pensamiento de que todo aquello en que algo se descompone es lo mismo de que ese algo se compone resulta un pensamiento muy «simétrico», «reflexivo» y «equilibrado». Sin embargo, no es otra cosa que, aplicándole el dicho de Pascal, «una ventana pintada para la simetría», una ventana irreal, meramente pintada para hacer simetría con una ventana real. Ya hemos podido antes comprobar que, aunque realmente un cuerpo se compone de partes, se descompone en todos, de modo, pues, que aquello en lo que realmente un cuerpo se descompone no es lo mismo que aquello de lo cual se compone. Y en lo que toca al agua, no es verdad que ésta se componga de H_2 y de O, aunque en ellos se descomponga (según su naturaleza). Juntando H_2 y O, no sale agua. Para que el agua salga, hace falta algo más; es necesario que H_2 y O no se limiten a dejarse juntar, sino que se comporten de una forma mutuamente *reactiva.* El agua no es una *suma,* ni una mezcla de H_2 y de O, sino un *producto* —en el sentido físico, no en el meramente matemático— de la mutua reacción o interacción de ambos cuerpos. Por lo demás, no se concibe el modo en que éstos podrían entrar en continuidad entre sí. Otra cosa es que puedan estar en contigüidad.

Ello no obstante, aún sigue pendiente la cuestión de si cabe que un cuerpo llegue a estar infinitamente dividido, ya que el continuo es infinitamente divisible. Este nuevo enredo del continuo tiene, a primera vista, el innegable aspecto de una evidencia lógica o discursiva. Ser infinitamente divisible, ¿no es lo mismo que poseer una divisibilidad infinita en potencia? ¿Y no es cierto también que lo que en potencia es poseído puede llegar a ser poseído en acto? Por consiguiente, ¿cómo cabría negar que el continuo pueda ser dividido en un infinito número de cuerpos? La respuesta a esta cadena de preguntas consiste en hacerse cargo de que, en vez de ser lógico, su aparente encadenamiento es un absurdo. Justo por ser infinitamente divisible, el continuo no puede estar infinitamente dividido. Si lo llegase a estar, en ese mismo momento dejaría ya de ser infinitamente divisible. Se habría acabado, en ese mismo momento, su infinita divisibilidad. Mas una divisibilidad infinita que alguna vez se acaba es solamente una contradicción.

La divisibilidad propia del continuo es inagotable, inacabable. No es la potencia finita de estar infinitamente dividido, sino la potencia infinita de estar finitamente dividido. Por más divisiones que se hagan, el continuo sigue siendo divisible. Mientras más divisiones

se realicen, mayor es el número de cuerpos —cada vez más pequeños— que así van obteniéndose. Pero no existe un cuerpo menor que el cual sea imposible ya otro. Lo imposible es que nuestra imaginación baje indefinidamente los peldaños de la escalera de la pequeñez. ¿Mas qué tiene que ver la realidad con nuestra imaginación y su pobre escalera de lo pequeño y lo grande?

La aplicación, tal como la hace Kant, en una forma sofística, de la idea de lo simple al tema de lo compuesto, es una especie de traducción de lo simple en términos de extensión. Es algo así como una infinita pequeñez, un infinitésimo absoluto, enteramente ajeno a la noción del infinitésimo tratado por el saber matemático y que es, cabalmente, un infinitésimo relativo, la fórmula para expresar sencillamente la situación que consiste en que, por pequeña que sea una magnitud, siempre se puede dar otra menor. No se trata de nada simple. Lejos de que la idea de lo simple sea necesaria para la posibilidad de lo compuesto, ocurre, por el contrario, que lo compuesto llega a ser imposible si la idea de lo simple está substraída en él. Lo simple es lo indivisible. Un compuesto integrado por unos indivisibles sería, lógicamente, indivisible también: en suma, sería algo simple, un «compuesto-simple» o un «simple-compuesto», una absoluta y pura contradicción.

¿No cabe, entonces, nada realmente simple? Tal negación es mucha negación. En el mundo no cabe ningún ente absolutamente simple o indivisible, pero no por no ser posible ninguna experiencia sensorial de algo que fuese así. La imposibilidad de esa experiencia sería afirmada con razón por Kant si éste la mantuviera, simplemente, como un caso, una aplicación, de la imposibilidad de que algo simple fuese, a la vez, extenso. Para afirmar esta imposibilidad no hace ninguna falta el recurrir a la falta de toda experiencia sensorial de lo simple. Basta el mero uso lógico de la razón, el cual no es ningún abuso, por no ser ni siquiera lo que Kant denomina el uso trascendente, o metafísico, de la facultad de razonar.

Lo absolutamente simple es imposible, en el mundo y fuera del mundo, si ha de darse en un ente relativo, limitado, finito. En un ente de esta naturaleza, sólo cabe lo relativamente simple: por ejemplo, lo simple que es ese ente relativo en el que nuestro espíritu consiste, y que no es nada extenso. Y también cabe, en el mundo y fuera del mundo, como presente en él y a la vez trascendente a él, lo absolutamente simple en que consiste ese Ente absoluto —e inextenso— que lleva el nombre de Dios (véase «Atributos divinos entitativos»).

* * *

Una de las razones de la negación kantiana del valor de la Metafísica como ciencia es la imposibilidad de superar la segunda antinomia de la razón pura. Hemos podido advertir que esa imposibilidad no es verdadera y que sólo proviene de un error en la concepción kantiana del continuo. De ahí la importancia de un correcto esclarecimiento de la índole de éste. La ontología del continuo es algo más que una anécdota de la física filosófica. Es un tema preparatorio de la diferencia esencial entre la entidad propia del cuerpo y la entidad propia del espíritu, y es también un preámbulo necesario para la correcta

intelección de la absoluta simplicidad del Ser divino.

Concurso divino

La actividad divina creadora produce no sólo el *ser* de todo lo limitado, sino también su *obrar*. Es una acción infinita y, por ende, no cabe que en su efecto pueda haber algo que no dependa de ella enteramente: véase «Creación (y conservación)». Este efecto es distinto de la infinita actividad que lo produce. Por consiguiente, no puede ser infinito, pero la limitación de su entidad no consiste en la privación de toda capacidad operativa. Sólo el puro no-ser, la nada absoluta o pura, es incapaz de todo poder de acción. En cambio, el ser limitado puede tener cierto poder operativo tal como tiene ser, o sea, de una manera limitada y, en virtud de ello mismo, dependiente de la absoluta o pura Actividad.

Así, pues, todo el ser y todo el poder activo que existe en lo limitado se dan realmente en éste como suyos, pero sólo son suyos en tanto que a la vez son dependientes de la infinita realidad de Dios. De ahí la necesidad de que Dios intervenga en todas las actividades realizables por los seres finitos. Estas actividades pertenecen a lo creado y a Dios. En ellas es preciso que intervengan el Poder absoluto, que pertenece en exclusiva al Creador, y el relativo poder que el ser ilimitado tiene. Se trata de un concurso imprescindible para que esas actividades, siendo efecto de Dios, puedan también deberse a la eficacia de los seres creados. Lo primero resulta indispensable, porque el Poder de Dios es infinito, lo cual hace necesaria su presencia en toda actividad u operación, y lo segundo —el deberse también a la eficacia de los seres creados— es solamente una necesidad hipotética o relativa, en cuanto implica la existencia de algún ser que no es necesario de una manera sino que sólo existe porque Dios quiere que exista (véase «Voluntad divina»).

Dicho de otra manera: el concurso del Creador con lo creado es enteramente imprescindible para que lo creado sea activo, no para que sea activo el Creador. Dios es activo sin necesidad alguna de crear, simplemente en su actividad de conocerse y de amarse. Y en el crear es activo sin ninguna clase de concurso. Más aún: las mismas operaciones en las cuales concurre con los seres creados son unas actividades que Dios puede también efectuar sin ningún otro ser, puesto que su Poder es infinito. Al hacer que otro ser concurra en ellas, Dios no se sirve de un medio del cual tenga necesidad. No

concurre con él por indigencia, sino porque quiere libremente que también ese ser actúe, asociándolo, de este modo, a su libérrima e infinita Actividad.

«No es superfluo —observa Tomás de Aquino— que la producción de los efectos naturales, realizables todos ellos por Dios solo, se lleve también a cabo por alguna otra causa. Porque esas causas no actúan para subsanar algún defecto de la potencia divina, sino por ser inmensa la bondad que hay en Dios, en virtud de la cual Él ha querido que las cosas se le asemejen de tal modo que no solamente sean, sino que también sean causas de otras cosas» *(Sum. cont. Gent.,* III, 70).

La capacidad de causar constituye una perfección. El poder comportarse como causa implica de suyo el ser, pero es, además de ello, un poder-hacer-ser. De esta suerte, haciendo que lo creado se comporte como una causa efectiva y no sólo como un efecto o un producto, Dios lo hace más semejante a su omnímoda Perfección que si se limitara a darle un ser que no pudiese a su vez ser una causa. Lo creado, que ya es divino por su origen, resulta aún más divino —más próximo a la absoluta Perfección— al quedar asociado a la absoluta Actividad que es Dios. «Lo más divino de todo —dice el Areopagita, refiriéndose a todo lo que Dios mismo no es— consiste en llegar a ser cooperador de Dios» *(De Cael. Hyer.,* cap. 3). Y eso es precisamente lo que del ser creado hace el Creador al conferirle la capacidad de causar. No por ello queda Dios disminuido. Lo Infinito no puede aminorarse, por ser absolutamente simple, indivisible (véase «Atributos divinos entitativos»). Haciendo que lo limitado se comporte —sin dejar de ser limitado— como un origen del ser, Dios sigue siendo el origen de todo ser y toda actividad. Su actividad, su Ser, trasciende siempre todo lo que Él no es, porque Él mismo consiste, según dice el Areopagita, en el Ser que desborda a todo (ὁ πάντων ἐπέκεινα, cf. *De Myst. Theol.,* I, 3), siendo, por consiguiente, «el origen de todo origen» *(De divin. nominib.*, I, 3) y superando así, de una manera infinita, a todo lo que es divino de un modo relativo y limitado *(De div. nomin.,* XIII, 3).

* * *

Tan divino le parece a Malebranche el poder de causar, que hasta llega a concebirlo como algo que tan sólo es posible en Dios. De ahí el «ocasionalismo», que se presenta como ineludible frente al esencial «politeísmo» del pensamiento pagano, Malebranche formula en este punto su doctrina con una tajante disyunción: o bien el politeísmo y, por ende, la idolatría, o bien el ocasionalismo que les niega a los seres creados todo poder causal, juzgándolos como unas simples ocasiones para que actúe realmente la única causa posible, es decir, Dios.

Según Malebranche, «la idea de una potencia divina es la idea de una soberana divinidad, y la idea de una potencia divina subalterna es la idea de una divinidad inferior, pero verdadera divinidad, al menos según lo piensan los paganos, en el supuesto de que sea la idea de una potencia o de una auténtica causa» *(Rech. de la Vérité,* VI, segunda parte, cap. 3, p. 643 del vol. I de la ed. G. Rodis-Lewis). Lo que con esto se afirma es, en resolución, que si se atribuye a un efecto de Dios la índole de una causa, ese efecto

queda concebido como un Dios de menor cuantía, pero al fin y al cabo como un Dios, lo cual es posible únicamente en la mentalidad politeísta y, por ende, pagana. Frente a esta mentalidad, Malebranche dice que «las causas naturales no son causas auténticas, sino tan sólo causas ocasionales, que únicamente actúan en virtud de la fuerza y la eficacia de la voluntad divina» *(les causes naturelles ne sont point de véritables causes: ce ne sont que de causes ocasionnelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu,* cf. *op., cit.,* p. 648).

El concepto de causa ocasional, según Malebranche lo describe, resulta oscuro y equívoco. Por una parte, se le niega a esta causa el valor de una causa verdadera y, por otra, no obstante, se le atribuye alguna actividad, aunque debida tan sólo a la fuerza y a la eficacia de la voluntad propia de Dios. Esto último puede entenderse de dos modos: *a)* en el sentido de que la causa ocasional no puede ser activa en forma alguna si Dios no quiere que actúe; *b)* en la acepción de que no sería una verdadera causa activa, ni siquiera en el caso de que Dios quisiera que lo fuese. Lo primero no exige que no sea una auténtica causa, sino solamente que no sea la misma causa que es Dios, lo cual resulta posible bajo el modo, precisamente, de las causas causadas (el modo en que son activos todos los seres creados). La eficacia de una causa de este tipo se debe, exclusivamente, a que Dios se la da. Para negar la posibilidad de que Dios quiera que los seres creados puedan comportarse como causas tendría que resultar contradictorio que uno y el mismo ser fuese causa y efecto. Pero ello es contradictorio solamente si ese uno y el mismo ser hubiera de comportarse de ambos modos respecto de una misma realidad, no si se comportase, por un lado, como causa de una realidad determinada y, por el otro, como efecto de otra. El ser-causa y el ser-efecto se contraponen de una manera relativa, no en un sentido absoluto, ni más ni menos que como el ser-padre y el ser-hijo se oponen el uno al otro, o como el ser-mayor y el ser-menor son, sin duda, opuestos entre sí. Justo en ese sentido, y sólo en él, es imposible que lo que es una causa sea un efecto.

Lo único que resulta claro y bien patente en la concepción malebranchiana de la llamada causa ocasional es que ésta no es realmente causa alguna. Pero entonces no se comprende por qué se la llama causa. ¿O bien se trataría únicamente de que tan sólo es causa en ciertas y determinadas ocasiones, por lo cual es una causa verdadera, pero sólo ocasionalmente? Mas si éste fuese el sentido en el que la considera como causa, Malebranche no podría decir que esa causa no es una causa verdadera, sino tan sólo que no es una causa en todas las ocasiones. Ahora bien, Malebranche dice expresamente que las causas ocasionales no son verdaderas causas (véase el primero de los textos aducidos) y no añade a esta negación ningún matiz por el que se la deba limitar a unos casos determinados.

Para establecer exactamente lo que Malebranche designa con el nombre de causa verdadera, lo mejor que cabe hacer es atenerse a lo que él mismo dice al definirla: «Causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe un nexo necesario. Ahora bien, el único ser en el que el espíritu percibe esa necesaria conexión es el ser infinitamente perfecto, cuyos efectos se siguen necesariamente de su voluntad. Por consiguiente, Dios es el único ser que puede, en verdad, ser causa» (p. 649). Esta última

aclaración *—il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause—* hace patente, de una manera inequívoca, el concepto que de causa verdadera tiene efectivamente Malebranche, a saber: el concepto de la única realidad que de un modo indefectible es productiva. Pero ello exige que el ser cuya perfección es absoluta, y en el cual Dios consiste, no pueda comunicar, en modo alguno, su fuerza a los seres creados, no ya dársela tal como ella misma se da en él, sino ni tan siquiera en el sentido de una comunicación que consistiese en que los seres creados participasen de ella, es decir, tuviesen una cierta semejanza —y sólo así una cierta comunidad— con el ser que conviene Dios *(Dieu ne peut même comuniquer sa puissance aux créatures,* p. 651). Y, por si esto no hubiese quedado claro, añade inmediatamente: *«no puede hacer de los seres creados unas causas auténticas, no los puede convertir en unos dioses» (il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire de dieux).*

En suma, el Dios de Malebranche es tan celoso de su Poder infinito que ni siquiera por analogía o semejanza lo comunica a algún ser. Es un Dios incapaz de hacer seres potentes, a pesar de ser omnipotente. Su Bondad no llega hasta el extremo de que los seres que se benefician de ella la puedan irradiar o difundir. La infinitud de este Ser requiere que lo limitado sea inactivo, es decir, no ya solamente improductivo, sino, además de ello, inoperante. Y todo esto lo considera necesario Malebranche para evitar el error del politeísmo, siendo así que este error queda pulcramente eliminado si se hace la distinción entre el ser-causa de una manera absoluta y el serlo de una manera relativa, tal como se distinguen entre sí el Ser absoluto, que es el propio de Dios, y el ser que solamente es relativo, el propio de lo creado, el cual, no obstante, es un auténtico ser. Si no lo fuese, Dios no sería tampoco un auténtico o verdadero Creador, sino un Creador aparente, ya que sólo lo sería de apariencias, con lo cual, en fin, resultaría que, por huir del Dios del politeísmo, se afirmaría el Dios del panteísmo.

* * *

Para que el ser creado sea activo es enteramente indispensable que el Creador concurra en su actividad. La manera de obrar depende de la forma de ser (véase «Naturaleza») y, puesto que el ser de lo creado es producido y mantenido por Dios, también la actividad de lo creado ha de ser mantenida y producida por Él, sin dejar de ser la actividad que es propia de lo creado, de la misma manera en que el ser propio de éste es el de las cosas producidas y mantenidas por Dios, no el que conviene a Dios en exclusiva.

¿No cabría, sin embargo, que la actividad de lo creado perteneciese a éste de una manera directa, de tal modo que sólo indirectamente fuese también de Dios? Lo que así se pregunta es si no cabe que Dios actúe «por delegación» en todas las actividades limitadas. Su concurso no dejaría de ser real, ya que los seres creados actuarían como vicarios de Dios, en virtud nada más que de unos poderes recibidos: como quien dice, en la forma de unos simples «apoderados». ¿O no cabe que Dios haga con su obra lo que unos hombres pueden hacer con otros?

Lo que importa es, en definitiva, la verdad de que los seres creados no pueden efectivamente ser activos nada más que en virtud de unos poderes recibidos de Dios, y esta verdad queda a salvo si se afirma que el modo en que Dios actúa en todas las actividades limitadas es indirecto o mediato.

Agustín de Hipona, que rechaza abiertamente esa opinión, la describe de esta manera: «Hay quienes mantienen la opinión de que Dios se limitó a hacer el mundo, sin intervenir luego para nada en lo que el mundo hace» *(De Genes. ad litter.,* V, 20). Y esta misma es la tesis de Durando, aunque no en el plano o en el orden de la actividad sobrenatural *(In II Dist.,* dist. 1, q. 5, y dist. 37, q. 1). La posición de Brentano en este asunto no está claramente formulada. Su frase «cuanto más mediata es la manera en que tiene lugar la actividad creadora, tanto más perfecta se nos muestra» *(Sobre la exist. de Dios,* p. 285 de la versión española), no se refiere expresamente a la cuestión del concurso divino. Tomada literalmente, es incompatible con la índole propia de la actividad de crear en tanto que acción divina. Dios no crea por intermediarios, ni los seres creados tienen capacidad para crear: véase «Creación (y conservación)». Sin embargo, como Brentano admite por otra parte y de un modo inequívoco que la creación se debe a Dios únicamente y que no hay más que un Dios *(op. cit.,* pp. 371-382 y 458-459), el sentido del texto consignado sólo puede entenderse bien si se piensa que lo que en él se trata de decir es que también el ser creado está provisto de una cierta fuerza *productiva* y que esto mismo pone de manifiesto el Poder del Creador de una manera más clara que si lo creado careciese de todo tipo y clase de eficiencia.

El testimonio de la Palabra Revelada no es compatible con el concurso divino simplemente mediato o indirecto: «todas nuestras obras las has hecho, Señor, en nosotros» *(Isa.,* XXV, 12); «mi Padre sigue actuando en el presente» *(Io.,* V, 17); «ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento» (I *Cor.,* III, 7); «todo lo hace en todo» (I *Cor.,* X, II, 6), etc.

Desde el punto de vista de la razón meramente natural o filosófica, una de las más claras y profundas razones del concurso divino inmediato o directo es la siguiente prueba que Tomás de Aquino da de él: «Así como Dios no confiere el ser a las cosas solamente al comienzo, sino que, conservándolas en el ser, hace que sean durante todo el tiempo en el que existen, tampoco se limita a darles solamente al comienzo unos poderes activos, sino que siempre está causándolos en ellas. De ahí que, si se cortara el influjo de Dios, toda actividad creada cesaría. Así, pues, toda la actividad de lo creado ha de ser referida a Dios como causa de ella» *(Sum. cont. Gent.,* III, q. 67). Aunque con otras palabras, Suárez dice lo mismo: «los seres creados no dependen de Dios en menor medida como agentes que como entes, pues no se subordinan menos a Él por lo uno que por lo otro, y así como son entes por participación, también son por participación agentes; pero, en tanto que entes, dependen por completo de Dios de una manera intrínseca y esencial; en consecuencia, también dependen de este modo como agentes y, por lo mismo, cuando actúan no dependen tan sólo en tanto que Dios los conserva en el ser, sino también en razón de que necesitan de su influjo de una manera esencial e inmediata» *(Disputat. Met.,* disp. XVII, sect. 1, n. 10).

Ahora bien, afirmar que Dios se comporta como causa directa o inmediata de la actividad de lo creado no es negar que lo creado se comporte como causa directa o inmediata de esa actividad que le compete. El Creador concurre con lo creado en todas las operaciones limitadas. Ambos son causas activas de estas mismas operaciones, y ninguno las puede hacer mediante el otro, pues no cabe que Dios quede mediado por ningún otro ser, ni como causa eficiente ni como causa final. Ambas formas de mediación son subordinaciones imposibles en el Ser Absoluto. Se trata, por consiguiente, de un concurso en el que ambos concurrentes intervienen de una manera directa. Lo que de él resulta es causado por Dios y por un ente creado. ¿Cómo es ello posible?

La respuesta más fácil que en principio se podría dar a esta pregunta sería la que consistiese en afirmar que en toda acción limitada hay una parte producida por Dios y otra que se debe a lo creado. Pero esta respuesta es absolutamente insostenible, en primer lugar, porque no cabe que Dios, el Ser Infinito, sea causa exclusivamente de una parte de la acción limitada, y, en segundo lugar, porque el poder que tiene lo creado da bastante de sí para una acción tan limitada como él. (No se puede añadir el argumento de que ninguna operación consta de partes de carácter material cuantitativo, porque ello, aunque es verdad, no constituye ninguna demostración de que las actividades limitadas no tengan otra índole de partes).

Por consiguiente, sólo cabe aquí una solución, que es la que se insinúa al advertir que todo lo limitado (también, pues, la acción limitada) tiene realmente algún ser, pero también tiene un cierto límite o defecto de ser. No se trata de dos porciones o fragmentos, ni de algo así como que cada uno de los seres finitos tuviese el ser por un lado y el límite por el otro. En cada ser limitado su límite y su ser se dan unidos. Este límite es el límite de ese ser, y ese ser es el ser al que afecta ese límite. El pensamiento «dialéctico» interpreta esta conexión como la identidad entre el ser y el no-ser: véase, en «Creación (y conservación)», el sentido de la dialéctica en el pensamiento de Hegel y de Heidegger. Pero una cosa es que en los seres limitados el ser y el no-ser se den unidos, y otra que el ser y su falta se identifiquen realmente, al menos en lo seres limitados. Para que en éstos esa identidad real fuese posible, sería preciso que el ser no fuese, de suyo, diferente de la falta ser; es decir, sería necesario que el ser fuese su misma falta, de la misma manera en que sólo sería posible la identidad de un árbol y una roca si la forma de ser propia del árbol consistiese en la falta de esa forma de ser, tal y como esa falta pertenece a la manera de ser que a la roca le es peculiar.

Todo modo de ser que es limitado es ser y es limitación, pero no porque el ser se identifique a su falta. Si fuese idéntico a ella, su limitación no tendría límite: sería una limitación ilimitada y, por tanto, no sería sólo la falta de un cierto modo restringido de ser, sino la absoluta o pura falta, la nada absoluta o pura. Ahora bien, el ser limitado, por escaso que sea su ser, no es el puro no-ser. Tener ser restringidamente no es lo mismo que no tener ser alguno. Ni tampoco es lo mismo el no tener ninguna limitación, siendo el Ser Infinito, que consistir en la nada. Hay, digámoslo así, dos modos de no tener limitación: el del Ser Absoluto y el del absoluto no-ser, y ninguno de esos modos puede darse en el ser de lo limitado.

Aplicando estas consideraciones al problema del concurso de Dios en todas las acciones limitadas en tanto que también son producidas por algún ser que no es Dios, resulta que esas acciones, en tanto que no infinitas, se deben a un ser finito y, en tanto que tienen ser, son causadas por Dios. Cada una de ellas es íntegramente producida por algún ser limitado y por el Ser Infinito, ya que el límite y el ser de estas acciones son enteramente indisociables. Como quiera que el ser no consiste realmente en su propio faltar, es necesario que toda acción limitada sea debida, en lo que tiene de ser, al Ser que no tiene falta alguna y, en tanto que restringida, pueda deberse a un ser que adolezca de alguna falta o, dicho de otra manera, a algún ser limitado.

En este «reparto de funciones» —mejor dicho, de aspectos— el cometido inferior corre a cargo del ser finito. Es lo lógico y congruente con su propia limitación. Lo extraño consistiría en que el Ser Infinito, que le es absolutamente superior, pudiera desempenar el cometido más bajo. Lo Infinito no puede ser lo que explique la relativa dosis de no-ser que se da en toda acción finita. Y ello no constituye falta alguna en la realidad de lo Infinito. Lo que realmente —no de un modo tan sólo conceptuaI— implicaría alguna falta en lo Infinito es que éste pudiera ser la razón de las faltas que hay en las actividades limitadas. Para poder ser esa razón, tendría que darse el absurdo de que en verdad lo Infinito fuese realmente el sujeto de un infinito no-ser. Y otro tanto debe decirse respecto del cometido que en las acciones finitas desempeñan sus respectivas causas limitadas. Ya que el modo de obrar se corresponde con la manera de ser, no cabe que una causa limitada pueda obrar de un modo infinito, ni que sea la razón de lo que en esas acciones limitadas no es de suyo ningún defecto. Lo que tienen de ser no lo tienen estas acciones en tanto que son finitas, porque el ser no consiste en ninguna limitación; pero lo tienen limitadamente, porque no son el ser, sino que sólo lo tienen, tal como es posible «tener» algo, a saber: no siéndolo en una forma incondicionada o absoluta, sino relativa solamente, es decir, siéndolo únicamente por una cierta participación.

Ello no obstante, como las causas finitas tienen ser, aunque tan sólo lo tengan limitada o participadamente, son también causas del ser de las acciones finitas. Afirmar lo contrario sería tanto como decir que las causas limitadas no hacen nada en la producción de esas acciones, en cuyo caso no serían causas verdaderas (tal como antes se ha visto que sostiene Malebranche). Así, pues, lo que en su concurso con Dios hacen realmente las causas que con Él cooperan es producir el ser de las acciones que resultan de este concurso, pero en tanto que ese ser es limitado, no precisamente en cuanto ser: al revés que Dios, el cual, aunque también produce el ser finito de esas mismas acciones, no lo produce en tanto que restringido, sino en tanto que ser: no en tanto que algo le falta, sino en tanto que de suyo no consiste en una falta de ser (frente a lo que sostiene la «dialéctica» con su peculiar ambigüedad, sin que pueda saberse nunca exactamente si dice lo que dice o lo contrario).

* * *

El concurso al que se refieren las consideraciones anteriores se da a la vez que las

acciones mismas que resultan de él. Por eso se le llama «simultáneo». Mientras esas acciones están dándose, también está dándose el concurso que es imprescindible para ellas. Ahora bien, para que una causa limitada ejerza su actividad es necesario que pase desde su estar en potencia de realizarla hasta el acto que consiste en ejercerla. Los poderes activos que un ser limitado tiene no están siempre en acción. Tener esos poderes no consiste en estar actuando, sino en estar provisto de unas fuerzas que hacen falta para actuar. En consecuencia, para que el ser dotado de esos poderes no se limite a tenerlos, sino que los ponga en acción, es menester que algo los movilice, y ese algo no pueden serlo esos mismos poderes ni los seres dotados de ellos. No lo pueden ser esos poderes, porque ello requeriría que su actividad fuese incesante. Y tampoco es posible que el ser que cuenta con ellos sea lo que hace que actúen, porque en tal caso estaría siempre en acción, sin que ningún otro ser lo pusiera en actividad, lo cual sólo es posible en el Ser que no es el Acto Puro, no en los seres que pasan de la potencia al acto. Y no cabe que ninguno de estos seres pase exclusivamente por sí sólo desde la potencia de actuar hasta el acto correspondiente, porque ese paso es un cambio y todo cambio exige una causa que no sea el mismo ser que resulta cambiado (véase «Motor Inmóvil»).

Por consiguiente, toda acción limitada necesita, para su ejecución, que la causa finita que la ejerce haya sido movida por un ser que no deba su actividad a ningún otro. Puede haber todos los intermediarios que se quiera, pero la serie completa de estos intermediarios, por muy grande que fuere, no serviría de nada si no estuviese movido por ese único Ser «fuera de serie», que actúa exclusivamente por sí mismo y que es el único que también exíste por sí mismo, o sea, Dios (véase «Aseidad»). Todo lo cual significa que las actividades limitadas no solamente requieren el concurso simultáneo de Dios *con* algún ser finito, sino también que Dios actúe *sobre* éste para hacer que su capacidad operativa entre en actividad. La capacidad operativa que el ser limitado tiene es necesaria, pero no suficiente para que éste actúe. Por siguiente, la actividad de este ser presupone o requiere la del Ser Infinito sobre él. Y en tanto que requerida o presupuesta, la acción de Dios sobre el ser limitado que ejecuta una actividad es también un concurso, pero no el que se llama «simultáneo», sino un concurso *previo* al ejercicio de la capacidad operativa que el ser limitado tiene.

Este concurso previo puede ser definido como el influjo de la Causa Incausada sobre la causa causada para hacer que ésta actúe. De ahí que también se le designe con el nombre de *premoción física.* El término «premoción» resulta justificado por todo lo que se acaba de decir, y se le añade el adjetivo «física» para distinguir este influjo del simplemente «moral», que es el que no provoca de una manera necesaria el efecto correspondiente en el ser sobre el cual recae. La premoción que la causa segunda recibe de la Primera es infalible. Bajo el influjo de esta premoción no cabe que las causas limitadas no ejerzan su respectiva actividad. Y esta actividad es diferente en la misma medida en que lo son las causas limitadas que reciben ese influjo divino, el cual es, en cambio, el mismo para todas y cada una de estas causas. Las diferencias se deben a la diversidad de los poderes activos que Dios pone en actividad en las causas finitas o causadas. Así, pues, estas actúan en virtud de esos poderes activos y en la forma que

ellos les permiten, pero también, y ante todo, en virtud de la premoción que las pone en actividad.

La premoción fisica o concurso previo ha dado lugar a una fuerte y célebre polémica. Por un lado, el influjo previo de Dios sobre las causas segundas es negado por Luis de Molina y por Francisco Suárez, que lograron muchos adeptos, entre los cuales destacan los teólogos jesuitas de Coimbra, llamados los «Conimbricenses» (cf. *In Physicam,* II, c. 7, q. 15), y Belarmino (cf. *De gratia et libero arb.,* IV, cap. 6). Y, por otro lado, los intérpretes más rigurosos del pensamiento de Tomás de Aquino afirman la necesidad de la premoción física o concurso previo para que las causas segundas pasen desde la potencia de actuar hasta el efectivo ejercicio de la acción. Entre los defensores de esta tesis, y como el más destacado de ellos, se encuentra el filósofo y teólogo Domingo Báñez, a quien siguen Juan de Santo Tomás (cf. *Cursus philosophicus,* «Philos Naturalis», 1.ª parte, q. XXV, a. 2) y todos los pensadores de la escuela tomista de su época y de las subsiguientes hasta hoy (son especialmente importantes, por el rigor y la claridad de su doctrina, las posiciones de Norberto del Prado *—De gratia et libero arb.,* sobre todo el cap. 12—, Sertillanges *—S. Thomas d'Aquin,* t. 1, p. 265 y ss. y 99— y Garrigou-Lagrange *—Dieu, son exist. et sa nat.,* II, pp. 475-489, ed. 1950).

L. de Molina (cf. *Conc. lib. arb. cum grat. donis, divina praescientia, providentia, praedestinat. et reprob.,* sobre todo q. 14, a. 13, disposición 26) sostiene que el influjo de Dios se extiende a la actividad de las causas segundas y al efecto de esta actividad, pero sin ser un influjo *sobre* la causa segunda. Y Suárez (cf. *Opusc. 1 de concursu* y también *Disputat. Met.,* disp. XXII, sec. 2) dice que ninguna de las dos causas —Dios y la causa segunda— influye sobre la otra (esta negación aparece resumida en el *Op. 1 de conc.,* 1, 1, c. 15, m. 7). No resulta fácil conciliar esta tesis de Suárez con la que él mismo sostiene al afirmar que todos los agentes dependen de Dios no sólo en tanto que Dios los conserva en el ser, sino también en razón de que necesitan de su influjo de una manera esencial e inmediata (véase el texto de Suárez que aquí mismo se consignó en su integridad). Realmente, lo que motiva en el fondo la postura de Suárez y de Molina es la defensa del libre albedrío humano, atacado por el luteranismo y el calvinismo. «Nadie podría poner objeciones a la *posibilidad* de la premoción física si no fuera por miedo a poner en peligro con ella a la libertad» (Manser, *La esencia del tomismo,* cap. III, 9).

Agustín de Hipona acierta a resumir el influjo de Dios sobre la voluntad, a la vez que el carácter de verdadera causa que ésta tiene, al afirmar que «es cierto que nosotros hacemos lo que hacemos, pero Él hace que lo hagamos, dotando a la voluntad de fuerzas eficacísimas», y añade: «actúa sin nosotros para que ejerzamos la volición, pero, cuando estamos ejerciéndola y queremos actuar conforme a ella, coopera con nosotros» *(De grat. et lib. arb.,* c. 16, n. 32, y c. 17, n. 33).

Esta fórmula agustiniana se corresponde con la distinción entre el concurso «previo» y el «simultáneo», que se establece de una manera explícita, y con estos mismos adjetivos, a partir, especialmente, de las tesis de Báñez (cf. *Comm. in I Part. Angel. doct. D. Thomae,* y sobre todo, los comentarios a la cuestión 105, a. 4 y 5). La doctrina del propio Tomás de Aquino acerca de esta cuestión no incluye las expresiones «concurso

previo» y «concurso simultáneo», pero sí los conceptos respectivos. Por lo que atañe al concurso simultáneo no cabe duda de que su noción está presente en el texto, ya consignado, de la *Sum. cont. Gent.* (lll, q. 67). Y en lo que concierne al concurso previo, su idea se encuentra bien clara, por ejemplo, en estas frases: «ningún ser creado puede pasar a algún acto nada más que en virtud de una moción divina» *(nulla res creata potest in quocumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae, c*f. *Sum. Theol.,* I-II, q. 109, a. 9) y, «la fuerza de la Causa primera une la causa segunda a su efecto» *(virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui,* cf. *Sum. Theol.,* I, q. 36, a. 3, ad 4). (Consultando los «lugares paralelos» a los aquí citados, el lector puede confirmar que no se trata de afirmaciones aisladas).

* * *

La dificultad que plantea el concurso previo de Dios sobre los seres creados que poseen libertad no es, en modo alguno, insuperable. «Por no haber nada capaz de resistir la voluntad divina, no sólo quedan hechas todas las cosas que Dios quiere que se hagan, sino que son hechas de una manera contingente las que Dios quiere que se hagan de ese modo y de una manera necesaria las que Dios quiere que se realicen así» *(Sum. Theol.,* I, q. 19, a. 8, ad 2). Si esto se aplica a las acciones propias de los seres creados que tienen efectivamente libre arbitrio, el argumento puede formularse de la manera que sigue: para pasar desde la situación de estar sólo en potencia de querer libremente hasta la situación de estar en acto de querer de ese modo, hace falta que Dios actúe, de tal forma, por consiguiente, que esta actuación de Dios, lejos de destruir la libertad del querer, lo que hace es actualizarla.

Todas las dificultades opuestas a la posibilidad misma de que Dios actualice la libertad (sin destruirla) vienen de la tendencia a concebir la actividad infinita de la Causa Primera como si fuese la limitada actividad de una causa segunda. Esa tendencia es perfectamente explicable, en razón de que nuestra propia actividad es la correspondiente a una causa segunda o limitada; pero, en definitiva, resulta absurdo juzgar que la eficacia de la acción divina, es decir, la de la Causa Primera, la del Ser Infinito, haya de estar circunscrita por las fronteras que se dan en nosotros. Ello equivaldría a pretender que la infinitud de Dios pueda medirse, y tenga que estar medida, por nuestro imperfecto modo de entender, el cual ni siquiera alcanza a entender por completo su propia limitación. De ahí que tampoco tenga capacidad para hacerse cargo plenamente de cómo se relaciona nuestro libre albedrío con el Poder de Dios. Esa relación no es concebida con una perfecta claridad por nuestro poder colectivo. Siempre nos ofrece algún enigma en alguno de sus aspectos. Pero una sombra no es una contradicción. Como observa Brentano, «sólo el absurdo es inadmisible, mientras que la oscuridad ha de ser esperada de antemano para un entendimiento como el nuestro, que queda infinitamente por debajo de la obra llevada a cabo por una inteligencia que lo excede de una manera infinita» (cf. *Sobre la exist. de Dios*, p. 470).

Creación (y conservación)

La palabra «creación», con la cual puede designarse tanto la acción de crear como el efecto resultante de ella, procede del sustantivo latino *creatio,* correspondiente al infinitivo *creare,* cuya significación más radical es la de «hacer algo de la nada». Esta acepción no llega a tener vigencia en el latín hasta el momento en que hay cristianos que lo usan. Antes, la voz *creare* tiene un sentido más débil: significa, principalmente, fundar, establecer, instituir (así, por ejemplo, Rómulo, el fundador de Roma, es llamado *creator huius urbis,* en el latín que escribe Cicerón).

Ello no obstante, hay en algunos contextos un matiz del *creare* que constituye como un anticipo del sentido más fuerte. Ese matiz es el de elevar a una persona a una dignidad muy destacada. La distancia entre la posesión de una relevante dignidad y la carencia de ésta no es, desde luego, el desnivel que existe entre ser algo y no ser nada en absoluto, pero se le asemeja en cierto modo, y tanto más, dentro de lo que cabe, cuanto mayor sea la acentuación de la importancia del rango que se llega a adquirir y de la que posee quien lo otorga. Todavía se conserva ese matiz en escritores cristianos como Agustín de Hipona, donde en alguna ocasión la voz *creare* es usada para significar una importante elevación o promoción (cf. *Ord. ex Beda).* Y Tomás de Aquino tiene en cuenta explícitamente este significado al advertir que da lugar a un uso equívoco de la palabra *creare,* como sucede si se la emplea para hablar de un perfeccionamiento o de un ascenso: por ejemplo, cuando se dice que alguien ha sido creado —hecho— sujeto de la dignidad episcopal *(Sum. Theol.,* I, q. 45, a. 1, ad 1).

Esa misma equivocidad se sigue dando actualmente, e incluso se ha incrementado. Así por ejemplo, se habla de «crear una asociación», de la «imaginación creadora», del psicoanálisis de los «procesos creadores» (Freud, Beaudoin, Wallas), de la «literatura creacionista» (Huidobro, Reverty, Gerardo Diego), etc. Hasta en el lenguaje utilitario habitualmente hablado por los políticos se dice que es necesario encarar los problemas con una mentalidad innovadora o creadora. Evidentemente, ninguna de las expresiones mencionadas se refiere a algún atributo que sea peculiar de Dios, ya que con ellas se apunta a una clase de actividad que puede ejercer el hombre; a saber: la que produce alguna novedad, la que no repite lo ya hecho. En suma, la voz «creación» significa en

todas esas expresiones lo mismo que la palabra «innovación».

Ello es posible, a pesar del sentido fuerte o radical que también se da al término «creación», en virtud de una cierta analogía entre el crear divino y el humano. También el crear divino consiste en un innovar. La diferencia entre ambos modos de innovar consiste en que el humano es tan sólo un innovar relativo, mientras que el que conviene a Dios es absoluto. Sólo Dios puede hacer algo sin tener que contar con unos materiales disponibles, que se presten, por su plasticidad, a que se les dé una nueva forma. El hombre, por el contrario, se limita a re-formar algo ya dado, es decir, a dar una forma nueva a alguna realidad que ya está ahí, moldeable, dúctil, ofrecida al querer y al poder humanos de cambiarla.

El relativo crear que al hombre le es asequible consiste siempre en un cambio o, dicho de otra manera, en hacer que algo pase de «estar-siendo-de un modo» a «ser-de-otro». Frente a ello, el absoluto crear, propio de Dios, es un hacer que algo pase del «absoluto no-ser» al respectivo «estar-siendo». Solamente de una manera metafórica es este hacer un cambiar. El «absoluto no-ser» no es realmente una efectiva situación, un verdadero estado, de algo que ya está ahí como un determinado material susceptible de nueva forma. El no-estar-siendo no es una forma de ser y, en consecuencia, no cabe sustituirlo por un ser-de-otra forma. Ni tampoco es el ser una forma de ser reemplazable por otra. Para que esa sustitución fuese posible, haría falta que aquello en lo cual se diera no dejase de ser, de tal modo que en él lo nuevo no sería el estar-siendo, sino el modo o la forma que habría llegado a tener lo que ya anteriormente era.

La actividad productiva de la que el hombre es capaz no consiste en hacer algo de la nada, sino tan sólo en hacer que algo que ya está siendo llegue a ser de otro modo, y de ahí que, por mucho que el hombre pueda innovar, haya siempre de contar con algún ser que no es un producto humano. Ni siquiera el mismo ser que el hombre tiene es realmente un producto suyo en la acepción más radical y estricta. Para poder darse el ser, producírselo en esa plena o cabal acepción, el hombre habría de tenerlo, lo cual quiere decir que, como ya lo tendría, no podría recibirlo o, lo que es igual, no podría dárselo a sí mismo. En general, no tan sólo en el caso especial del hombre, lo denominado *causa sui* es un puro imposible (véase «Causa», «Causa eficiente incausada» y «Teología natural»). Ni tampoco es posible que el hombre se dé a sí mismo, en una plena acepción, su esencial capacidad de producir. Para ello sería preciso que realmente tuviese la capacidad de producírsela y que, a la vez, en realidad, no poseyera esa misma capacidad.

¿Qué queda entonces de la «auto-producción» del ser humano en virtud del trabajo que éste hace? Solamente puede quedar una de estas dos cosas: o la megalomanía de los hombres que conciben como absoluto el relativo ser de todo hombre, o bien la innegable realidad de una relativa autoproducción del ser humano, o sea, de una producción por la que el hombre subviene a su propia existencia, contando con que él existe y con que también existen unos medios o materiales, de los que se ha de valer para poder subsistir. Ni esas disponibilidades materiales de las que el hombre se sirve, ni el hombre mismo que se sirve de ellas, son de un modo absoluto una creación humana. Y el único ser capaz de crear absolutamente, Dios, el Ser Absoluto, tampoco se autoproduce. Sólo el

ser-relativo puede darse como un efecto, y este efecto, precisamente en lo que tiene de ser, no en la forma o el modo según el cual es en cada caso, sólo se puede dar como algo que en definitiva es un efecto del Ser que no es causado en modo alguno (véase «Causa eficiente incausada»).

* * *

La actividad creadora *sensu stricto* es un atributo exclusivo de Dios. El pensamiento bíblico lo afirma de una manera explícita: *In principio creavit Deus coelum et terram (Génes.,* 1, 1); *omnia per ipsum facta sunt (Io.* 1, 3). Aunque en el segundo de estos textos no se usa el verbo «crear», sino el participio pasivo de «hacer» *(facta),* la idea es igualmente clara, porque aquello a lo que este participio se refiere no lo son solamente algunas cosas factibles, sino cabalmente todas ellas *(omnia),* de tal modo y manera, por tanto, que también se afirma en ese texto que son hechas por Dios las cosas hechas por otras.

En el pensamiento filosófico, la capacidad divina de crear *se infiere lógicamente* de la omnipotencia de Dios. En Dios mismo el crear *se identifica realmente* con su Ser, ya que en éste no cabe ninguna complejidad (véase «Atributos divinos entitativos», especialmente la simplicidad absoluta). Pero en el saber humano sobre Dios se hace inevitable el distinguir entre la esencia metafísica de Dios —la Aseidad, el Ser-por sí, el Ser absolutamente Subsistente— y todos los atributos que de ahí se derivan (véase «Aseidad»), uno de los cuales es, por cierto, la omnipotencia o potencia activa infinita.

Ya Aristóteles dice que es infinito el poder activo de Dios (δύναμις ἄπειρος, cf. *Met.,* XII, 7, 1073 a 8). Esta tesis aristotélica está expresamente formulada. No es implícita, sino explícita. En cambio, sólo de un modo implícito atribuye Aristóteles a Dios la capacidad de crear (puesto que no la afirma expresamente). Mas como quiera que el mismo Aristóteles sostiene que el poder de Dios es infinito, no cabe considerar aventurada la tesis de G. M. Manser, según la cual la teoría aristotélica del acto y de la potencia contiene de una manera virtual el concepto de Dios como Creador (cf. *La esencia del tomismo,* cap. 8). El desarrollo de esta virtualidad lo lleva a cabo, de un modo puramente filosófico y en perfecta coherencia con esa teoría de Aristóteles, el cristiano Tomás de Aquino. Sus argumentos de índole filosófica para demostrar la potencia divina creadora son inequívocamente aristotélicos en su estilo y factura, de suerte que constituyen deducciones limpiamente extraídas de las ideas de Aristóteles sobre Dios como el Acto Puro. La observación de que el mismo Aristóteles no llegó a inferir de sus ideas la conclusión a la que Tomás de Aquino las conduce no se encuentra, ni tan siquiera insinuada, en el propio Tomás de Aquino; y aunque es, indudablemente, una observación objetiva, y el insistir en ella puede responder a la intención de dejar bien patente el vigor que la Palabra Revelada confiere al entendimiento humano natural, no es menos cierto que la Gracia supone la naturaleza a la cual perfecciona, y que todo lo natural es también obra del autor de la Gracia.

Por otra parte, la tesis aristotélica de la absoluta imposibilidad del origen corpóreo del

alma intelectiva *(De generat. animal,* II, 3, 376 b 27), así como la afirmación, que también hace Aristóteles, de que el entendimiento humano presupone, como su causa, al Entendimiento siempre activo *(De Anima,* III, 5, 430 a 19, y 431 a 1) son signos bien elocuentes de que la idea de Dios en calidad de Creador no estuvo tan distanciada del pensamiento del Estagirita como suele decirse y repetirse desde un punto de vista más próximo al del puro y simple historiador de la filosofía que al del filósofo en tanto que filósofo. El «empeño» en subrayar la inexistencia, dentro del pensamiento aristotélico, de una tesis explícita de la potencia divina creadora, no aparece en el caso de un pensador tan sensible a la historia de las ideas como lo es, sin duda, F. Brentano, que ha estudiado este asunto con especial rigor y seriedad, sobre todo en lo concerniente a la cuestión del origen de nuestro espíritu (cf. *Arist. Lehre vom Urspr. des menslich Geist.;* cf. también E. Rolfes, «Die vorgebl. Präexist. des Geist. bei Arist.», en *Philos. Jahrb.,* 1895). Y los comentarios del propio Tomás de Aquino a esas tesis aristotélicas sobre el espíritu humano *(In De Anima,* III, 1. 10, n. 732-741, y 1. 11, n. 764) son bien claros y explícitos (repárese especialmente en la afirmación «todas las cosas que devienen en acto son hechas por el ente en acto», que constituye, en la terminología aristotélica, el modo más riguroso de decir que todo lo hecho es hecho, en definitiva, por el Acto Puro; y esta afirmación no es deducida por Tomás de Aquino, sino comentada por él sobre la base del texto aristotélico que la enuncia explícitamente).

En este punto, como en tantos otros, la actitud de Tomás de Aquino consiste en considerar la historia de la cuestión con la óptica del filósofo y no con la del mero historiador. Ello le permite hacerse cargo de que, conforme la filosofía va acercándose a la noción explícita del ente en tanto que ente, no a la de tal o cual tipo o clase de entes, también se va aproximando a la noción explícita de la causa más radical, a saber: la que, para ejercer su peculiar eficiencia, no tiene necesidad de *nada* que no consista en su propio poder activo. Una vez que se llega a esta noción, se impone lógicamente la necesidad de concebir a Dios como una causa que produce también la «materia prima» indispensable para los seres corpóreos y sus cambios. Esa materia existente en todas las realidades materiales no puede ser previa a la eficiencia de la absoluta Causa Universal, sino previa tan sólo a la eficiencia de las causas limitadas o parciales *(Sum. Theol.,* I, q. 44, a. 2).

En definitiva, la razón por virtud de la cual Tomás de Aquino atribuye a Dios, y sólo a Él, la potencia *sensu stricto* creadora, es la infinitud misma de Dios (la misma infinitud que a Dios le atribuye Aristóteles al pensar el Poder divino como una δύναμις ἄπειρος). La capacidad de hacer algo sin tener que contar con nada que no consista en el propio poder activo es un poder infinito, que necesariamente se ha de dar en el Ser Infinito y sólo en Él, es decir, en la única realidad que no se limita a «tener» ser en mayor o menor medida, sino que *es* el ser sin restricción. «Necesariamente —dice Tomás de Aquino—, todas las cosas que difieren por sus diversos modos de participar en el ser, siendo, así, más o menos perfectas, han de ser causadas por un ser primordial, máximamente perfecto» *(Sum. Theol.,* I, q. 44, a. 1). De esta forma responde Tomás de Aquino a la pregunta de si es necesario que todo ente sea causado por Dios *(utrum sit necessarium*

omne ens esse creatum a Deo). La respuesta se inscribe en el mismo plano de la «cuarta vía» demostrativa de la existencia de Dios (véase «Máximo Ser»), y por eso no es de extrañar que aparezca citada expresamente la tesis de Platón, que dice que es necesario anteponer a la pluralidad la unidad (véase, en «Máximo Ser», la variante «henológica» de la cuarta vía); y tampoco debe extrañar que asimismo quede citado expresamente Aristóteles, alegando el principio de éste, según el cual lo que al máximo es ente y al máximo es verdadero es la causa de todo ente y de todo lo verdadero *(id, quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri,* cf., para el texto aristotélico, *Met.,* II, 993 b 26-28).

* * *

En cuanto propia de Dios, la actividad creadora se define como el «hacer algo de la nada» *(factio alicuis de nihilo:* Alberto Magno, *Sum. de creaturis,* I, q. 1, a. 2). Ello equivale a decir que la actividad divina de crear es un absoluto o puro hacer, exento de condiciones. «Lógicamente», es la actividad *de* algún poder. No cabe que lo concibamos de otro modo. Pero ello no prueba que el hacer y el poder de que se trata no sean en la realidad un único o solo ser. La necesidad, para el entendimiento humano, de distinguir los conceptos correspondientes (por un lado, el concepto del poder, y, por el otro, el concepto del hacer) no se da en la misma realidad que es de suyo el Ser Infinito y, en cuanto infinito, simple (véase, en «Atributos divinos entitativos», cómo la simplicidad debe inferirse de la infinitud absoluta). La actividad divina creadora y el poder divino de crear son realmente un único Ser, el mismo Dios. En consecuencia, afirmar que Dios puede hacer algo de la nada es tanto como decir que Dios no necesita ningún ser para hacer que algo sea.

Cabe, no obstante, pensar que al menos es necesario el ser mismo de ese poder, puesto que no es posible, en modo alguno, que la nada sea productiva. Pero el *ser* del poder de Dios es idéntico a este poder. Dios no pasa desde la posibilidad de estar dotado de potencia creadora hasta el acto efectivo de tenerla, ni desde la potencia de causar hasta el acto de estar causando. Ambos pasos o transiciones son enteramente incompatibles con el ser de Dios como Acto Puro. La omnipotencia de Dios es por completo activa: pura o absoluta actividad. De ahí que la acción de crear sea ejercida por Dios sin que en Él se dé nada que se distinga, en realidad, de ella. La actividad creadora, el poder de ejercerla y el sujeto o titular de este poder son uno y el mismo Ser, una única o sola realidad, absolutamente simple, indivisible. Para que la acción divina creadora se distinguiese realmente del poder divino de crear, o bien del sujeto de ella, sería preciso que esa acción no fuese el Acto Puro, es decir, haría falta que en ella hubiera algún tipo de potencia pasiva. Pero, a su vez, esto exigiría que Dios fuese pasivo de algún modo en su propio comportamiento, ya que la forma de obrar se corresponde con la manera de ser (véase «Naturaleza»). Ahora bien, en el ser que es el Acto Puro no es posible ninguna acción que implique pasividad, de la misma manera en que tampoco cabe que haya en Dios algún modo o forma de no-ser.

La *nada* que se menciona al definir la acción divina de crear es la nada de lo creado en tanto que independiente del infinito Ser que le hace ser. Lo creado sería una pura nada, si Dios no hubiese hecho que existiera. Todo su ser es efecto de la acción divina de crearlo. Cualquier forma existente en un sujeto es creada con éste —concreada— por el poder de Dios, sin que Dios necesite nada de ella ni del respectivo sujeto *(ex nihilo sui et subiecti).* Y, a la inversa, la acción divina creadora no se limita a producir sólo una parte, o únicamente un aspecto, de lo que resulta de ella, sino que lo produce en toda su realidad *(productio totius entis).* Es una acción infinita, tanto como Dios mismo, por ser cabalmente el mismo Dios.

La finitud de todo lo creado no es algo así como un límite que éste le imponga a Dios. Ciertamente, es un límite, pero no algo que al Creador le venga impuesto por algún otro ser, sino el límite que a todo ser producido le impone el mismo Creador. Y también es verdad que no cabe que Dios produzca un ser que esté exento de todo límite, mas no porque lo absolutamente ilimitado pueda existir sin Dios, sino porque su modo de estar siendo es el de ser Dios mismo, y no cabe que Dios se autoproduzca. Por lo demás, esta imposibilidad no es impotencia, ya que tampoco es potencia —en la acepción activa de este término— la posibilidad de no-ser, que sería precisa para que el Ser Infinito pasase del no existir al existir. Un «infinito creado» sería, en tanto que infinito de una manera absoluta, Dios mismo en su absoluta infinitud, pero, en cuanto creado, no podría ser Dios, ni, por ende, infinito de una manera absoluta.

Lo infinito no lo es nunca lo creado, sino sólo la actividad por la cual lo creado está existiendo. Ahora bien, esta actividad, justo por ser infinita, no puede no ser Dios mismo en su propio querer. Necesariamente lo ha de ser, aunque no de tal modo que sea, a su vez, necesario que Dios haga que otro ser esté existiendo. Semejante necesidad no es compatible con la absoluta libertad de Dios respecto de todo lo creado (véase «Voluntad divina»). Para que a Dios le fuese necesaria la actividad de crear, sería preciso que Dios tuviese necesidad de algo distinto de Él, lo cual es enteramente incompatible con la absoluta Aseidad del Ser divino (véase «Aseidad»). Así, pues, la actividad divina de crear es libre absolutamente. No sólo no necesita de ningún otro ser, sino que es, en sí misma, infinita o pura libertad, la libertad que únicamente puede darse en el único ser que es absolutamente independiente y del que, por tanto, cualquier otro ser depende en la integridad de su entidad.

* * *

La libertad de Dios excluye la validez de toda tesis donde lo creado sea pensado como surgido de Dios según el modo en que una propiedad surge, o resulta, de la esencia correspondiente. Las propiedades se distinguen de la esencia a la cual se refieren, pero tan sólo con una distinción conceptual, cuya base real no es suficiente para que se den por separado en la realidad extramental (véase, en «Aseidad», el sentido y alcance de la «distinción virtual menor» o distinción de razón con imperfecto fundamento *in re).* Así, pongamos por caso, todas las propiedades del triángulo se identifican, en realidad, con él

y también entre sí. No son más que el triángulo bajo diferentes perspectivas, y necesariamente se derivan de él por no ser más que él, tomado, en cada uno de los casos, en un aspecto distinto. En suma: las propiedades resultan, o se derivan, de la esencia correspondiente, por ser esa misma esencia en tanto que reflejada de diversas maneras en el entendimiento que la capta. Por tanto, la esencia no es productiva de las respectivas propiedades o, dicho con otros términos, éstas no son efecto de la esencia correspondiente, aunque en nuestro limitado entendimiento se dé efectivamente la impresión de que son algo así como un producto. Y por ello cabe afirmar que las propiedades de una cosa son consecuencia de la esencia de ella, sin ser realmente un efecto que positivamente presuponga una determinada actividad.

De ahí que la actividad divina de crear no sea realmente pensada en ninguna de las doctrinas panteístas, aunque en algunas de éstas aparezca el término «creación». El panteísmo (véase «Atributos divinos entitativos») subsume en el Ser de Dios todos los seres. Ningún ser puede consistir en otra cosa que en Dios, si Dios es, en realidad, el único o sólo Ser. Todo cuanto parece no ser Dios es, en el panteísmo, simple apariencia de ser, y su efectivo ser es, por consiguiente, apariencia parcial de Dios, Dios mismo en tanto que se aparenta o se presenta de una manera parcial, ni más ni menos que como las propiedades de una cosa con la esencia de ella en tanto que parcialmente se aparenta o presenta. En ello estriba la teoría común a todos los panteísmos, si bien en cada caso se formula con matices diversos. Los matices por los que el panteísmo de Spinoza se diferencia del panteísmo de Hegel —por no hablar nada más que de las dos teorías panteístas más rigurosamente elaboradas— tienen escasa importancia al lado de la raíz común que las soporta.

La tesis de Spinoza se resume en el siguiente texto: «Según infinitas formas, todo resulta necesariamente, o se deriva siempre, con la misma necesidad, del supremo poder de Dios o de la infinitud de su naturaleza ilimitada, del mismo modo en que de la naturaleza del triángulo resulta, desde siempre y para siempre, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos» (II, p. 125, ed. C. Gebhardt). O sea: todo cuanto no es el supremo poder de Dios o, equivalentemente, la infinitud de la naturaleza divina, no es otra cosa que un aspecto o manifestación parcial de Dios, y de una manera necesaria se deriva de Él.

Ahora bien, Dios es, según Spinoza, «la única causa libre» (II, p. 61). Por supuesto, no cabe que en algún otro ser pueda haber libertad si todo lo que no es Dios resulta, de una manera necesaria, de la infinita naturaleza divina. Pero tampoco cabe que la libertad se dé en Dios si todo lo que resulta de su naturaleza se deriva de ella necesariamente. La libertad de la creación es imposible —y, por lo mismo, también es imposible la creación — en un ser del que sólo pueda proceder lo que de él se deriva de una manera absolutamente necesaria. Por tanto, la libertad que a Dios le atribuye Spinoza se reduce a un simple no estar sujeto a coacción, es decir, a una mera espontaneidad. «Dios actúa solamente en virtud de sus propias leyes, sin que le fuerce nada» (II, p. 61). Lo que esto quiere decir es que no hay ningún ser que haga que Dios actúe como actúa, pero no que Dios produzca libremente la realidad de algún ser. La necesidad con que Dios obra —

según Spinoza afirma— no le viene de fuera, mas no por ello deja de ser necesidad. Esa necesidad es, en el pensamiento de Spinoza, la necesidad misma de Dios, Dios mismo como necesidad, no como libertad en modo alguno. Por eso lo contingente no tiene viabilidad en el panteísmo spinoziano. «Está en la naturaleza de la razón el considerar las cosas no como contingentes, sino como necesarias» (II, p. 125). La inclinación que inicialmente sentimos a concebirlas como contingentes se debe, según la doctrina de Spinoza, a una imperfección de nuestro conocimiento (II, p. 74).

Hegel, por el contrario, afirma a Dios en calidad de Creador. En el panteísmo hegeliano, Dios es «actividad libre, creadora» *(freie, schöpferische Tätigkeit),* «la cual, para realizarse, no tiene necesidad de una materia que esté fuera de ella» (cf. *Syst. der Philos.,* VIII, p. 361, Jubil-aufg.). Se diría que en este caso habla por Hegel el propio Tomás de Aquino o cualquier cristiano «no dialéctico». Sin embargo, para poder decirlo con entera certeza sería preciso olvidar que el pensamiento de Hegel es dialéctico —ambiguo— en todas las ocasiones. En efecto, Hegel sostiene también que «lo que Dios crea lo es Él mismo» *(Vorles. über die Philos. der Relig.,* I, p. 200, ed. Lasson). Dicho de otra manera: Dios se crea a sí mismo, es «su propio creador» *(das sich selbst Erschaffende,* III, p. 62), «lo que se da a sí mismo su realidad» *(das Wirkende seiner selbst, Heidelb. Enzykl.,* Jubiläumausg., p. 98), pues «su misma naturaleza inestable le impulsa hacia su propia realización» *(Syst. der Philos,* ed. cit., X , p. 16).

Para Hegel es necesario que Dios salga de sí —que se enajene *(die Entfremdung von Gott, Nürnb. Schrift.,* ed. J. Hoffmeister, p. 197)— para retornar o flexionar sobre sí mismo. Pero entonces Dios no crea libremente, antes por el contrario, está forzado a crear, para así enajenarse y poder, mediante ello, recobrarse, captarse como lo otro o lo contrario de lo que Él mismo no es. El Dios del que Hegel habla tiene necesidad de todo lo que no es Dios para captar en ello lo contrario de lo que Él mismo es y, de esta forma, captarse Él a sí mismo como la negación, precisamente, de la negación de su ser. Es un Dios que resulta necesariamente de sí mismo, negando su negación, porque el ser no consiste en otra cosa que en negar el no-ser, de la misma manera en que el no-ser no puede consistir en otra cosa que en afirmar el ser como su propio negarse *(Ciencia de la Lógica,* lib. I, secc. 1, cap. 1).

«Dialéctica» quiere decir ser y no-ser, constitutiva y radical ambigüedad, ser lo que no se es y no ser lo que se es. Ni la nada está fuera, separada, del ser, ni el ser es extrínseco a la nada. La realidad, tal como Hegel la formula, es el consenso (el centrismo) del sí y del no, de lo positivo y lo negativo, de ser Dios y no serlo. La afirmación hegeliana de la actividad divina creadora vale, de esta manera, exactamente lo mismo que la negación de esa misma actividad. Y, en consecuencia, a tenor del espíritu dialéctico, lo único que tiene validez es afirmarla y negarla con la impavidez más absoluta y en nombre de la reconciliación universal.

El filosofema de Heidegger, *omne ens, qua ens, ex nihilo fit,* no es aplicable a Dios (salvo en la ambigüedad de la dialéctica), pero no porque Dios no sea ningún ente, sino por ser Dios el único o solo ente que no es un no-ente a la manera —por supuesto, nada más que relativa— en que puede y tiene que serlo todo lo limitado y relativo. Por lo

demás, esa tesis de Heidegger no tiene nada que ver con ninguna filosofía creacionista. Incluso la misma idea de creación es rechazada por Heidegger, y no precisamente porque implique una cierta dosis de no-ser en todo ente creado, sino porque la nada, según Heidegger, pertenece al ser en cuanto ser como su otro o su opuesto (cf. *Einl. in die Metaphys.* IV, pp. 5 y 71, ed. 1953). La nada que afirma Heidegger es «dialécticamente» en Dios, tal como Hegel la piensa al afirmar un Dios esencialmente dialéctico (véase, en «Atributos divinos entitativos», la inclusión hegeliana de la finitud en la Infinitud). La «historia del ser», que afirma Heidegger, presupone en Dios mismo el propio no-ser de Dios, su eclipse u ocultamiento, no como un hecho meramente subjetivo que transcurre sólo en el hombre, sino como un acontecimiento del ser en tanto que ser («La historia del ser no es ni la historia del hombre, o de la Humanidad, ni la historia de la relación del hombre con el ente o con el ser. La historia del ser es el ser mismo, y únicamente él» —*Nietzsche,* II, p. 489—. Por consiguiente, el ocultamiento de Dios no es relativo al hombre, sino absoluto en su ser tal y como Heidegger lo piensa, salvo que deba pensarse que Heidegger pone a Dios fuera del ser y de su misma historia, lo cual no es nada dialéctico, mientras que la filosofía heideggeriana ha recabado ese título como el propio de todo auténtico pensar).

* * *

La actividad divina de crear —Dios mismo— no es objeto de pensamiento humano alguno si se introduce, a la manera de Hegel y de Heidegger (también a la de Schelling) el no-ser en el ser, como su contrario y su supuesto. Sobre esta base no cabe pensar a Dios como Creador. El poder de crear es infinito. Lo que no es infinito es lo creable. Y si Dios fuese, al modo en que lo afirma la dialéctica, infinito y finito, Dios sería increable y, sin embargo, creable, Acto Puro y potencia pasiva o receptiva; en una palabra, un Dios ambiguo, que es todo, bajo la forma de ser la nada de sí. Ello, evidentemente, es tan dialéctico que hasta requiere igualar lo posible con lo imposible. Su lógica —su «logicismo»— se resume de la manera siguiente: el ser y el no-ser coinciden en oponerse entre sí; por tanto, como coinciden en su mismo oponerse, son su oponerse mismo; en él son su unidad recíproca: la posibilidad de lo imposible y la imposibilidad de lo posible.

Acaso piense el lector que esto es ya demasiado y que ni Hegel ni Heidegger pueden razonar de esa manera. Por lo que toca a Heidegger, nada mejor puede el lector hacer, para cerciorarse de lo expuesto, que reparar en la tesis de la «oposición originaria *(der Urstreit)* del ser consigo mismo» (cf. *Holzwege,* ed. 1950, p. 43). Esta radical oposición hace posible la historia propia del ser, ya en su mismo comienzo: «la historia del ser comienza con la falta del ser, con el paralizarse o suspenderse él mismo en su misma índole» *(Holzwege,* 336). Ello equivale a afirmar que al principio del ser está la nada como su olvido o su ausencia *(Seinsvergessenheit),* y lo que está al principio está, a su manera, siempre. De ahí que el ser sea, para Heidegger, internamente dual *(innere Zwiespaltigkeit des Seins),* por «secuestrarse a sí mismo» *(Nietzsche,* II, p. 382). La filosofía heideggeriana constituye, en su fundamento, una reedición de la de Hegel. (Sus

matices diferenciales subrayan su identidad).

Por lo que atañe a Hegel, fácil es comprobar si son o no son de él las siguientes afirmaciones: «la identidad en sí misma es la absoluta no-identidad; pero también es, por el contrario, la determinación de la identidad» (*Ciencia de la Lógica,* lib. II. secc, 1, cap. 2, nota 2). Esta tesis tiene, sin duda, un valor lógico meramente *conceptual,* no un valor ontológico propiamente *real.* Una roca y un árbol coinciden en no ser ninguno el otro, pero esta coincidencia negativa es conceptual únicamente, por no ser de suyo positiva. Ni el ser-roca consiste en no-ser-árbol, ni el ser-árbol consiste en no-ser-roca. Dicho en términos generales: el ser y el no-ser coinciden de un modo conceptual, no de un modo real. Y su «no-coincidir-realmente» es algo en lo que coinciden según su puro y simple ser-pensados, no en sí mismos, en su ser efectivo (en el caso del ser), o en su ser defectivo (en el caso, por el contrario, del no-ser).

* * *

Ningún ser contingente permanece, por escasa que sea su duración, en virtud de sí mismo. Ahora bien, todo ser creado es contingente: Dios podría, en virtud de su libertad, no haber querido crearlo. Por tanto, ningún ser creado permanece por su propia entidad. Su conservación en el ser la debe a Dios, no a una especie de «inercia entitativa», por virtud de la cual, una vez que ya existe, seguiría siempre existiendo, mientras algo no se lo impida. Lo contingente no dura por su propia dureza. De suyo es frágil, tan posible de ser como de no ser. Mas no es que sea «dialéctico» en su índole. Mientras es, no puede no tener el ser que está teniendo. Y en ese ser que entonces está teniendo hay algo que lo mantiene o lo conserva. Ahora bien, ese algo no lo posee por sí lo contingente. Lo tiene *en* sí, pero *por* virtud, o por efecto, de la única potencia activa que da el ser y no sólo el modo de ser, es decir, por virtud, o por efecto, del mismo poder divino que es capaz de crear.

La conservación prolonga a la creación: es una «creación continuada». La diferencia entre lo conservado y lo creado es sólo conceptual. Lo creado consiste en lo contingente en tanto que se da en él la novedad de estar-siendo *(novitas essendi).* Y lo conservado es lo contingente en tanto que el estar siendo no es ya en él una novedad. Mas no se trata de que Dios renueve a cada instante el hacer que algo sea. Ello no resulta compatible con la supra-temporalidad del Ser divino. Lo temporal es sólo lo contingente. (Considerándola desde lo contingente, la acción por la que Dios conserva un ser se presenta «como si» se renovara en cada uno de los diversos instantes en que ese ser permanece). Y cuando algo contingente cesa, no ha habido un cambio en la voluntad misma de Dios. No cabe que Dios cambie en su querer. Lo que cabe es que Dios quiera que algo cambie, permaneciendo Él mismo tal cual es. La volición de un cambio no es un cambio de volición. Dios quiere que algo dure un cierto tiempo, y ese algo dura ese tiempo y nada más. Su duración no es otra que la prevista por Dios en su libre quererla. Y si Dios quiere que algo dure siempre, ese algo sigue siendo, en todo instante, mantenido por Dios, pues sólo Dios es por-sí. Sólo Él es el Ser cuya esencia incluye su existencia (véase

«Aseidad»).

Cualidad

La etimología del término «cualidad» es escasamente provechosa para el esclarecimiento del sentido que esta palabra tiene dentro del lenguaje filosófico. El vocablo latino *qualitas* —abstracto de la voz *quale*— constituye el centro o el foco de un haz de significados, cuya amplitud coincide con la de la palabra «cualidad». Entre estos significados los más frecuentes son los de «propiedad», «atributo», «característica» y «forma o modo de ser», todos ellos usados sin una exacta fijación de sus matices, antes bien, de tal suerte que es menester afirmar que en la práctica no los hay, o que no se los tiene muy en cuenta. Lo único que en conjunto se viene a sacar en limpio de todo ese repertorio de acepciones es que la cualidad no consiste en la cantidad.

Desde el punto de vista del valor, la cualidad y la cantidad suelen ser puestos en relación inversa, pero, en la mayor parte de los casos, sustituyendo el término «cualidad» por la voz «calidad», que tiene un significado positivo equivalente al de «valía» y al de «mérito». De esta forma, la «escasa calidad» significa lo mismo que el «poco mérito», y con ello se reconoce, de una manera implícita, que la calidad es susceptible de niveles o grados (como quien dice, de una especial cantidad que corresponde al concepto de la «intensidad», también llamada *quantitas virtutis).*

El filósofo contemporáneo N. Goodman usa el término *qualia* (plural de *quale)* para referirse con él a los individuos en tanto que poseedores de sus índoles o maneras de ser, aunque también para expresar esas índoles o maneras de ser, tratadas como si fuesen individuos. Ambas acepciones van unidas a la superación del nominalismo dogmático y su sustitución por el simplemente metodológico (véase «Universales»), pero no bastan para caracterizar las cualidades, distinguiéndolas de los demás predicamentos (ni tampoco responden a la intención de marcar esta diferencia).

* * *

La cualidad se define de un modo puramente descriptivo tal como ocurre con los demás predicamentos. Su más breve definición es la expresada con la siguiente fórmula: *el accidente determinativo de la sustancia en sí misma.* La brevedad de esta fórmula da

ocasión a *dos* dificultades que conviene analizar y resolver. La primera de estas dificultades se plantea de este modo: ¿cómo cabe que la sustancia sea en sí misma determinable por lo que no es más que un accidente? Todo accidente determina a la sustancia, confiriéndole un ser que ésta puede tener, pero que no posee por sí sola o de un modo inmediato. La determinación que la sustancia recibe del accidente es algo para lo cual ésta se encuentra en potencia según su propia entidad o realidad de sustancia, es decir, según lo que ella es esencialmente. Como sustancia, está determinada, actualizada, sin que para ello sea preciso que algún accidente la actualice. ¿Qué sentido puede tener entonces el decir que la cualidad determina a la sustancia en sí misma?

No cabe duda de que la respuesta que ante todo se debe dar a esta pregunta es que resulta imposible que la cualidad, si es accidente, haga que algo sea una sustancia. En segundo lugar, tampoco cabe que lo que de un modo específico es una sustancia, aquello que a ésta conviene en virtud de su propia índole específica, resulte de una determinación que no esté en acto en esa misma sustancia. Por ejemplo, lo que de un modo específico es un hombre, lo que éste es en virtud de su modo específico de ser no puede venir de algo que no esté dado en acto en la índole propia de toda sustancia humana. Ningún ser que es un hombre tiene la índole humana como algo que solamente está en potencia de lo que hace que todo hombre se distinga de cualquier animal no humano. El carácter de «racional» se encuentra en acto en todo ser que es un hombre, sin que ello quiera decir que ese estar en acto sea lo mismo que un estar en actividad. Sólo se trata de la posesión efectiva de una cierta aptitud o capacidad, sin la cual no es posible ser un hombre. La diferencia entre tener algo en acto y tenerlo en actividad o en ejercicio se corresponde con la distinción entre el «acto primero» y el «acto segundo». El efectivo ejercicio de la razón es acto segundo de ésta, y presupone, en el sujeto correspondiente, la posesión en acto (primero) de esa misma aptitud.

Toda sustancia está en acto de su propia índole específica, es decir, de aquello en que esencialmente ella consiste de una manera cabal. Su diferencia específica respecto de otras sustancias es una determinación constitutiva que se da en acto en ella. Los accidentes que le es posible tener han de ser, por lo mismo, compatibles con lo que ella es esencialmente, pero no son lo que es ella por virtud de su propia índole específica. Ahora bien, la sustancia es capaz de tener determinaciones diferentes de aquellas que están en acto en su ser esencial. En un sentido muy amplio de la palabra «determinación», la cantidad es una de las determinaciones no incluidas en el ser esencial de la sustancia, aun en el caso de las sustancias corpóreas (véase «Cantidad»). Y la cantidad conviene de una manera absoluta a la sustancia apta para ella. No está en el caso de los accidentes que afectan a una sustancia relativamente a otra sustancia, como acontece con la ubicación y el *situs* o la «postura» (en tanto que la ubicación es presupuesta por este predicamento), la relación, la acción, la pasión, el *quando* y el tener adyacente una sustancia corpórea (véase «Predicamentos o categorías»). Ninguno de los accidentes encuadrables en estos predicamentos sería posible si sólo existiese un cuerpo. La cantidad, en cambio, podría darse en un cuerpo único. Y esto es precisamente lo que se quiere decir cuando se afirma que la cantidad conviene de una manera absoluta a la

sustancia apta para ella. Otra cosa es que, a su vez, esta sustancia necesite de Dios para existir. Esa necesidad no se deriva ni de la índole peculiar de las sustancias corpóreas, ni de que esta sustancia esté afectada por la cantidad, sino de que todos los seres limitados —tanto si son accidentes como si son sustancias— son dependientes de Dios.

Ahora bien, convenir de una manera absoluta a una sustancia es convenir a esta sustancia en sí misma. La expresión «en sí misma» expresa aquí lo contrario de «en relación a otra». Por tanto, la cantidad es un accidente que conviene a la sustancia corpórea en sí misma. Justo por ser accidente, la cantidad no se incluye en lo que es en sí misma la sustancia corpórea, vale decir, en lo que ésta por sí sola es. Lo que la cantidad da a la sustancia que le sirve de sujeto de inhesión o de sustrato es, fundamentalmente, el carácter de un todo cuyas partes se continúan entre sí (véase «Cantidad»). Y el conferirle o darle este carácter puede considerarse como una cierta determinación únicamente en un sentido muy amplio, no en el estricto y más propio, ya que la sustancia así afectada no queda determinada formalmente. La prueba de ello es que las diferencias meramente cuantitativas son compatibles con que dos sustancias pertenezcan a una y la misma especie, y con que también coincidan en otros muchos aspectos.

En cambio, *la cualidad determina formalmente a la sustancia,* tanto si ésta es un cuerpo como si no lo es. Y la prueba de ello la tenemos en que dos sustancias afectadas por cantidades iguales son, sin embargo, formalmente diferentes —aunque coincidan según su ser específico— en tanto que las cualidades de la una difieren de las cualidades de la otra. En consecuencia, si el «determinar» se entiende en su acepción más rigurosa o estricta, que es la que tiene en el caso de la determinación formal, puede y debe decirse que la cualidad determina realmente a la sustancia, lo cual no cabe afirmarlo del ser de la cantidad; y a esto se ha de añadir que la cualidad afecta a la sustancia en sí misma, entendiendo por ello, como en el caso de la cantidad, lo contrario del afectar a una sustancia en relación a otra.

* * *

El rodeo que ha sido indispensable ante el primer obstáculo surgido en el examen de la definición del ser de la cualidad nos permite entender exactamente la diferencia que hay entre ésta y la cantidad. Ambos accidentes se atribuyen a la sustancia en sí misma, pero mientras la cantidad no es propiamente una determinación de la sustancia (corpórea), la cualidad determina, en cambio, a la sustancia (corpórea o incorpórea), dándole una forma diferente de la que ésta por sí sola tiene. También cabe expresar la oposición cantidad-cualidad, si se entiende el determinar en su más amplia acepción, diciendo que la cualidad es el accidente formalmente determinativo de la sustancia en sí misma, y que la cantidad, aunque también determina a la sustancia en sí misma, lo hace tan sólo de una manera material, sin conferirle otra forma.

En el ser que por sí sola tiene la sustancia se da una forma distinta de la que a ésta le da la cualidad (véase «Hilemorfismo»). Esa forma que por sí sola tiene la sustancia es la

forma sustancial correspondiente, tanto si la sustancia es material como si no lo es. En el segundo caso, la forma sustancial no se compone con la materia prima; y en ambos casos es la forma sustancial de una sustancia. Pues bien, si la cualidad, tal como antes se ha dicho, da a la sustancia otra forma, ¿no será necesario que el ser mismo de la sustancia se transforme? He aquí otra dificultad que también es preciso resolver para comprender exactamente la función que compete a la cualidad. La forma que por sí sola tiene la sustancia es «primordial» no sólo cronológicamente, sino de un modo esencial. Es la forma determinante del ser esencial de la sustancia. Aun en el caso de una cualidad que en la sustancia exista «desde el primer momento» en que ésta existe, la forma que esa cualidad da a la sustancia depende de la forma sustancial correspondiente y, por lo mismo, tiene un carácter secundario —subordinado— respecto de esa forma sustancial. En el caso que ahora se considera no hay ninguna transformación de la sustancia. Sencillamente, una y la misma sustancia, sin cambio de ningún tipo, está dotada, a la vez, de una cierta forma sustancial y de otra que es, por el contrario, accidental. La primera es primordial —subordinante— por ser la forma esencial de esa sustancia; y la segunda, en cambio, es secundaria —subordinada— en tanto que conferida a esa sustancia por un cierto accidente.

Supongamos que esa sustancia permanece específicamente idéntica, pero sufriendo un cambio accidental de tipo cualitativo. Como término de este cambio, esa sustancia adquiere una nueva forma accidental, una cualidad que no tenía, pero que ya era compatible con la forma primordial de su sustancia, aunque tal vez no lo fuera con una cualidad que en ella había «desde el primer momento». En ningún caso la determinación formal que, por un cambio, una sustancia adquiere contradice a la forma constitutiva del ser sustancial correspondiente. Y además de que no la contradice, tampoco se limita simplemente a coordinarse con ella, sino que siempre le es subordinada.

La transformación de una sustancia por la pérdida de una cualidad y la adquisición de otra no es, por tanto, una transformación sustancial. En cambio, si una sustancia pierde su forma sustancial propia, esa misma sustancia deja, *eo ipso,* de ser y, por lo mismo, también dejan de ser las cualidades que antes se daban en ella. La nueva sustancia que aparece a costa de la anterior —siendo ello posible únicamente en las sustancias corpóreas— tiene otras cualidades que, aunque puedan (algunas de ellas) coincidir con las anteriores, dependen de otra forma primordial y, en consecuencia (y en ese mismo sentido), son otras radicalmente.

* * *

A diferencia de la cantidad, la cualidad puede también darse en las sustancias que no son materiales o corpóreas. Nunca se identifican con la sustancia a la que determinan, salvo en el caso de Dios. El ser sustancial de Dios es todo el que Él mismo tiene, porque en Dios no cabe distinción de carácter real entre algo que le constituya esencialmente y algo que tan sólo le convenga de un modo subordinado (véase «Atributos divinos entitativos»). Todas las distinciones que se pueden hacer en Dios tienen por presupuesto

nuestra forma imperfecta, necesariamente limitada, de concebir su Entidad. Por consiguiente, es lícito referirse a las cualidades divinas, siempre y cuando se tenga en cuenta que estas cualidades no difieren en realidad entre sí, ni tampoco de la sustancia que Dios es. En cambio, las cualidades que en una sustancia limitada —incorpórea o corpórea— pueden darse son realmente distintas de esta sustancia y también realmente diferentes unas de otras, aunque todas coincidan en virtud de la identidad de su sujeto.

Las cualidades posibles en los cuerpos son radicalmente distintas de las posibles en las sustancias incorpóreas. El fundamento de esta distinción radical no es otro que la esencial dependencia de la cualidad respecto de la sustancia a la que afecta. No se trata de que en virtud de esta dependencia esencial no pueda haber en las sustancias incorpóreas cualidades viables, aunque de un *modo distinto,* en las sustancias que consisten en cuerpos. Lo imposible es que sea idéntico «el modo» en que esas cualidades se den en ambas modalidades de sustancia. Así, tanto el cuerpo como el espíritu pueden estar dotados de ese tipo de cualidad que lleva el nombre de potencia operativa, pero es preciso que esta cualidad se dé en el cuerpo de un modo tan material como el que a éste compete en virtud de su propia índole de cuerpo, mientras que, en cambio, el espíritu no la puede tener a la manera de unas energías materiales. Sin embargo, la dependencia esencial de las cualidades respecto de la sustancia hace enteramente imposible que algunos tipos de aquéllas existan en todas las clases de ésta; por ejemplo, las cualidades morales no pueden darse, de ninguna forma, en el animal irracional, por más que sean análogos a ellas con una analogía metafórica —véase «Analogía del ente»— ciertos caracteres que hay en él o en algunas de sus especies (la «prudencia» de la serpiente, la «inocencia» de la paloma, la «laboriosidad» de la hormiga, la «lealtad» del perro a su amo, etcétera).

* * *

Con el nombre de *propiedades de las cualidades* se designan ciertas características que sólo se dan en éstas, aunque no se dan en todas ellas. Son, por así decirlo, como cualidades de las cualidades, en el sentido de que no convienen a los otros predicamentos. Se trata de las siguientes: *a)* la contrariedad; *b)* la graduación; *c)* el carácter de fundamento de la semejanza y la desemejanza.

a) La contrariedad se manifiesta en muy diversos tipos de cualidades, pero no en todos. Son ejemplos de cualidades susceptibles en contrariedad: la electricidad positiva y negativa; la densidad y la rareza; la oposición de los elementos químicos mutuamente afines; la salud y la enfermedad; la blancura y la negrura; la agudeza y la gravedad acústicas; la fragancia y la pestilencia; la dulzura y la amargura; la prudencia y la imprudencia; la justicia y la injusticia; la fortaleza y la cobardía; la templanza y la inmoderación que se le opone; etc.

En la «axiología» o teoría fenomenológica de los valores (E. Hartmann y M. Scheler) se considera a éstos como cualidades ideales y se les asigna la nota de la «bipolaridad» o distribución en parejas de contrarios, de tal suerte que lo que así viene a expresarse

equivale a la idea de la contrariedad, aunque aplicada a la esfera de los valores. No todos los valores consignados en la teoría axiológica son verdaderamente cualidades en la más propia acepción. Así, la utilidad y la inutilidad no son, propiamente hablando, cualidades, sino relaciones (aunque determinadas cualidades pueden hacer de fundamentos de ellas). Por otra parte, y como ya se ha indicado, hay cualidades en las que no se da contrariedad. Las figuras corpóreas son un ejemplo. No hay lo contrario de la triangularidad, ni lo contrario de la esfericidad, etc.

b) La graduación o escala de la intensidad (el *suscipere magis at minus)* es, a su modo, una cantidad de cualidad. El ascenso por esta escala es la intensificación, y el descenso la remisión. Tampoco las figuras admiten intensidad. No hay triángulos más o menos intensos, ni esferas susceptibles de intensificación y de remisión; ni pirámides, conos, cilindros, etc., más o menos intensos. Y otro tanto sucede con las figuras irregulares, que en verdad son las únicas reales observables en los cuerpos empíricos (las otras se constituyen en virtud de idealizaciones o abstracciones). El más y el menos que las figuras admiten son extensionales, no intensivos. La figura de un triángulo determinado puede estar dada en una extensión mayor o menor, pero no admite grados de intensidad. En cambio, la cualidad en que el saber consiste no sólo puede extenderse a una mayor cantidad de conclusiones, sino que puede también intensificarse. Sin embargo, el sentido en que cabe hablar del incremento de la extensión del saber es cosa bien diferente del aumento de la extensión de una sustancia corpórea (el saber no es un cuerpo ni una cualidad que formalmente pueda pertenecer a los seres corpóreos, aunque cabe que verse sobre ellos).

c) El carácter de fundamento de la semejanza (o de la desemejanza) de las cosas lo tienen las cualidades en tanto que fundamento de relaciones dadas entre sustancias. En rigor, las mismas cualidades no son semejantes ni desemejantes entre sí. Las sustancias que las poseen constituyen, propiamente hablando, los sujetos de la semejanza y la desemejanza, aunque en virtud de las cualidades respectivas. La conveniencia de varias sustancias entre sí en virtud de sus cantidades no es una semejanza, sino una igualdad. La igualdad se define como la relación de conveniencia entre varias sustancias por tener una idéntica cantidad (idéntica, por supuesto, en el único modo en que ello cabe, a saber: sin poder excluir que cada sustancia extensa esté provista de distinta extensión individual). Por el contrario, la semejanza es la relación de conveniencia entre varias sustancias poseedoras de una idéntica cualidad (también aquí la identidad se toma en el sentido que resulta posible sin exclusión de la individualidad que en cada una de las sustancias semejantes afecta a la cualidad en que coinciden).

* * *

La división de la cualidad como predicamento —o sea, la clasificación del *accidente* que se denomina cualidad— es bastante compleja, pero también ofrece un suficiente interés desde el punto de vista de su sentido ontológico. Sin embargo, antes de examinar la división ontológica de la cualidad, es oportuno atender a la diferencia entre las

cualidades primarias y las *cualidades secundarias.* Esta diferencia ha sido insistentemente señalada a partir, sobre todo, de las fórmulas con que Locke la propuso.

Según Locke, son cualidades primarias las que poseen una realidad transubjetiva, y consisten en la extensión, la traslación, el reposo, el número, la figura y la impenetrabilidad (todas las cuales coinciden en tener algo que ver con la cantidad). En cambio, son cualidades secundarias, o de valor meramente subjetivo, el color, el sonido, el sabor, la dureza (con su contrario, la suavidad), el calor y el frío. Prescindamos de la notoria impropiedad con que Locke denomina cualidades primarias a cosas que no son, en modo alguno, tipos de cualidades (con la sola excepción de la figura). Lo que más hace al caso es la negación de la realidad extramental de las que él llama cualidades secundarias y que son precisamente cualidades en la más propia acepción. La tesis que Locke mantiene en este punto no carece de antecedentes. Ya Demócrito parece haber negado que tengan validez transubjetiva los objetos que conocemos por un solo sentido (el color por la vista, el sonido por el oído, etc.). Otro tanto sostienen Galileo, Gassendi, Hobbes y Descartes. UIteriormente han llegado a constituir una gran mayoría los filósofos que suscriben esta misma opinión. Los motivos que aducen para negar la validez transubjetiva de las cualidades «secundarias» son, principalmente: *a)* el carácter contradictorio de las noticias que nos dan de ellas los sentidos; *b)* los errores que éstos cometen.

Por lo que atañe a lo primero, se debe tener presente que una cosa es la *relatividad* de las noticias que nos dan los sentidos y otra *su falsedad.* En el caso del agua tibia sentida como caliente por la mano fría, y como fría, en cambio, por la mano caliente, la relatividad a la temperatura de la mano es innegable, mas de aquí no se sigue que la temperatura se reduzca a una impresión subjetiva sin ningún valor de realidad. El agua tibia de la que se habla en ese ejemplo no deja de poseer alguna temperatura, aunque el tacto la perciba únicamente de un modo relativo. Ser objeto tan sólo de una percepción relativa no es lo mismo que ser objeto de una mera ilusión. Y por lo que concierne a los errores del conocimiento sensorial de las cualidades secundarias, sólo cabe inferir de ellos que los sentidos mediante los cuales las captamos son falibles accidental y eventualmente, no de una manera necesaria *(per accidens,* no *per se).* Sus fallos no se deben a ellos mismos sino, en cada uno de los casos, a alguna determinada circunstancia que les puede afectar en mayor o menor medida (incluso hasta llegar a corromperlos). (Cuando vemos torcido el remo, o la parte de él que está dentro del agua, el medio a través del cual se efectúa la visión constituye la circunstancia explicativa de que lo visto no se ajuste a la realidad pero el desajuste de lo visto no consiste en que lo que realmente está en el agua no lo sea ningún remo ni una parte de él). Como observa Agustín de Hipona *(De Trinit.,* XI, 1, y XIV, 10), los sentidos conocen según el modo en el que son afectados. Y hay también que tener presente que no todos los errores sensoriales son de índole positiva, sino que muchos de ellos son simples errores negativos o dicho de otra manera meramente parciales. Por ejemplo, lo que percibimos en el cielo sin la ayuda del telescopio no es erróneo nada más que parcialmente; y si la vista humana fuese de suyo engañosa, tendríamos que no usarla para ver por el telescopIo (y otro tanto sería preciso

en el uso del microscopio).

Además, si pensamos que todo nuestro conocimiento sensorial de las cualidades secundarias se reduce a unos actos de percepción sin ningún valor transubjetivo, tendremos igualmente que negar ese mismo valor a nuestro conocimiento sensorial de las cualidades primarias, ya que este conocimiento se obtiene mediante aquél. Así, la percepción de lo extenso presupone la del color o la de alguna de las cualidades tangibles. Si el color de todos los cuerpos fuese el mismo, no los distinguiríamos con la vista, ni tampoco los distinguiríamos con el tacto si tuviesen la misma temperatura y la misma dureza o idéntica suavidad. Por consiguiente, la descalificación del conocimiento sensorial de las cualidades secundarias lleva consigo la descalificación de la totalidad del mundo empírico externo *(idealismo acosmístico),* tal como la hiciera Berkeley *(On the Principles of the Hum. Knowledge,* I, 3) basándose en la razón que acaba de aducirse. Si se rechaza en bloque el testimonio de los sentidos externos, también ha de rechazarse en bloque el testimonio de la experiencia interna y, a su vez, el del conocimiento intelectivo, porque la evidencia dada en éste no supera a la de los hechos de conciencia, y porque entre estos hechos hay algunos en los cuales nos sentimos afectados por realidades distintas de las que nosotros somos y que aparecen captadas por los sentidos externos.

* * *

En cuanto determinada por el accidente que se denomina cantidad, la sustancia (corpórea) puede tener una u otra *figura.* La *figura* no es la extensión, sino un nuevo accidente, de tipo cualitativo, que resulta del modo en que ésta termina según sea la disposición de las partes que la componen. El *perfil* (la figura) de los cuerpos se distingue de la extensión; y uno y el mismo cuerpo admite, de una manera sucesiva, diferentes perfiles. Puede también ocurrir que en su perfil o figura un cuerpo tenga la conveniente proporción, a la cual se designa con el término *forma* en la acepción de «formositas» (hermosura o belleza —buena forma— físicamente hablando).

En tanto que capaz de operaciones, la sustancia admite la cualidad que se denomina *potencia.* La palabra «potencia» no se toma aquí en un sentido correlativo al del término «acto», sino que significa el accidente por el cual la sustancia está determinada, de una manera inmediata, para la operación. Por ejemplo, la posesión de la facultad de la vista es lo que hace de una manera inmediata que un hombre esté en condiciones de ejercer la visión. No por el solo hecho de ser hombre se tiene ya la facultad de ver. El ciego no posee está facultad, a pesar de ser hombre. La operación de ver se atribuye, en definitiva, al hombre que está dotado de la facultad correspondiente: quien ve no es esta misma facultad, sino el sujeto de ella, pero éste realiza la operación de ver mediante la facultad que se llama la vista, la cual es realmente diferente de la facultad, por ejemplo, de oír, aunque ambas existan en un mismo sujeto. Cuando la potencia es débil se la llama *impotencia* (no de un modo absoluto, sino sólo en razón de la escasez de su fuerza).

En cuanto capaz de alteración, la sustancia es determinable por un tercer tipo de

accidentes que no son cantidad, sino cualidad, y que se designan con el nombre de *cualidades pasibles (passibiles* en latín), porque la sustancia en que se dan no las puede adquirir de un modo activo, sino, al contrario, en virtud del influjo que sobre ella ejerza otra sustancia. La alteración es el cambio en el que una sustancia pierde una cualidad de esta índole y gana otra (si entre ellas se da una graduación). A esta especie de cualidades pertenecen precisamente las consideradas por Locke como secundarias. Si duran muy poco tiempo, se las llama pasiones, aunque no en la acepción en que se habla de éstas como correlatos de las acciones (véase «Predicamentos o categorías»). Suele aducirse el ejemplo del rubor, puramente ocasional, en el que se manifiesta un cierto estado emotivo, frente al color rojo de la sangre como dado en ésta de un modo duradero o permanente.

En tanto que bien o mal dispuesta en su manera de ser, la sustancia es determinada por la cualidad que se conoce con el nombre de *hábito* (diferente del hábito del que se habla como el accidente resultante de la adyacencia de un cuerpo: véase «Predicamentos o categorías»). Si es pasajero, se llama *disposición.* El hábito —cualidad que afecta inmediatamente a la sustancia— es el *hábito entitativo,* y el que de un modo inmediato no afecta a la sustancia, sino a alguna potencia operativa, es el hábito *operativo.* Casos de hábito entitativo son la salud, la enfermedad y, según la teología de la fe, la gracia sobrenatural. El hábito operativo es de dos clases, según que sea operativo estricta o no estrictamente. Se consideran como hábitos operativos no estrictos la acción cognoscitiva y la apetitiva, por no tener propiamente la índole de acciones predicamentales (no modifican a lo conocido y lo querido). Por su parte, los hábitos operativos estrictamente dichos pueden pertenecer a una potencia cognoscitiva o a la potencia apetitiva. Las demás potencias, por encontrarse, de una manera natural, ya determinadas por completo, no pueden recibir hábitos operativos. Ni siquiera pueden recibirlos los sentidos externos, a pesar de su índole de potencias operativas, pues los sentidos externos ejercen su actividad de una manera absolutamente determinada (de ellos cabe decir que, en rigor, no son educables). Muy distinto es el caso de los sentidos internos y de la potencia intelectiva. Los hábitos estrictamente dichos que ésta admite se subdividen en *especulativos* (la «inteligencia» —en tanto que hábito de los primeros principios teóricos —, la «ciencia» y la «sabiduría») y *prácticos* (la «sindéresis» —hábito de los primeros principios prácticos—, la «prudencia» y la «técnica» o «arte»). Finalmente, los hábitos operativos estrictamente dichos de los que es susceptible la potencia apetitiva se dividen en buenos (virtudes) y malos (vicios).

Demostración

Demostrar no es lo mismo que mostrar. Cabe mostrar una cosa sin demostrar nada de ella, y también es posible que algo que no se muestra se demuestre. Veamos algún ejemplo.

Pensemos en un triángulo equilátero, dibujándolo en nuestra imaginación o, tal vez mejor, en un papel. Si miramos sus ángulos, veremos que son iguales. La igualdad de estos ángulos es entonces, para nosotros, un hecho directamente percibido: nos la están *mostrando* nuestros ojos. Sirviéndonos de algún instrumento de medida, podemos «comprobar» esta igualdad que ya a simple vista hemos captado y que no deja de percibirse por los ojos, dado que el instrumento del que nos hemos valido para una mayor exactitud al apreciar las magnitudes angulares no está provisto de la capacidad de ver las magnitudes ni ninguna otra cosa. También podemos volver, cuantas veces queramos, a mirar y remirar ese triángulo, y siempre comprobaremos lo que ya vimos la primera vez: que ese triángulo, ademas de equilátero, es también equiángulo. Y si nos fijamos en otro que también sea equilátero, también volveremos a encontrarnos con que todos sus ángulos son iguales entre sí.

¿Podremos decir, entonces, que todo triángulo que tenga sus tres lados iguales tiene también iguales sus tres ángulos? La verdad es que esto sería mucho decir, aunque con ello no se estaría afirmando más que la verdad. Ciñéndonos a lo que en realidad hemos logrado ver, lo único que podemos afirmar es que, en todos los casos observados, la igualdad lateral y la angular han comparecido juntamente, como si fuesen una sola cosa. Ello no cabe duda de que nos da pie para pensar que tan reiterada coincidencia de esas dos igualdades no es razonable que sea una «pura y simple coincidencia». Si han sido muchos los casos en que hemos llegado a verla, pensaremos, probablemente, que es «mucha casualidad» el que tal coincidencia se haya dado, en la serie completa de ellos, sin ninguna excepción. Y, sin embargo, aunque tiene un cierto fundamento, esta sospecha no pasa de ser una sospecha. Lo único que la podría confirmar, transformándola en una certidumbre, es la *demostración* de que la igualdad de los tres lados de uno y el mismo triángulo hace *necesariamente* que éste tenga también iguales todos sus ángulos. Y para efectuar esta demostración, tal como realmente la hacen los geómetras, no hay ninguna

necesidad de emprender la aventura, enteramente imposible, de examinar todos los casos posibles. Basta considerar un solo caso. Ningún otro que se le sume añade nada a la fuerza de la demostración ya conseguida en él.

Este ejemplo nos pone de manifiesto la esencial diferencia que hay entre el «mostrar» y el «demostrar» un hecho. El puro y simple mostrarlo —que es lo único que hacen nuestros ojos cada vez que lo ven— no se mete en complicaciones —es decir, en implicaciones—, y se limita a manifestarlo como algo que hay o que se da. En cambio, la demostración relativa a algún hecho ya mostrado es una prueba, efectuada por nuestra razón, de que ese hecho, lo mismo que cada uno de los que pertenecen a la especie concreta de la cual es él un individuo, no se da, ni puede darse, casualmente, sino que es necesario que se dé (o que se dé, de un modo necesario, tal y como se da).

Como esquema o resumen de todo lo que hemos dicho sobre la diferencia, ciertamente clara y esencial, entre el simple mostrar y el demostrar, puede valer la fórmula siguiente: cuando se trata de hechos, la mostración es la prueba que se refiere únicamente a su existencia, mientras que la demostración es, en cambio, la prueba que se refiere a su necesidad.

A esta fórmula, para ver si la hemos comprendido exactamente, supongamos que se le hiciera la objeción de que no tiene en cuenta ninguna de las demostraciones de la existencia de Dios. La objeción se razonaría de este modo: de acuerdo con la fórmula propuesta, la existencia de Dios sería objeto, exclusivamente, de una prueba por mostración, ya que en esta fórmula se dice que, cuando se trata de hechos, la mostración es la prueba que se refiere únicamente a su existencia.

Respuesta a la objeción: lo que la fórmula dice sobre la mostración es que ésta, cuando se trata de hechos, es la prueba que se refiere únicamente a la existencia de ellos, *no* que la prueba que se refiere a su existencia sea única o exclusivamente la mostración. A lo cual hay que añadir que la demostración de la existencia de Dios no se refiere únicamente a su existencia, sino a ella y a su necesidad.

Ahora bien, hasta aquí hemos considerado solamente cómo se distinguen entre si la mostración y la demostración concernientes a hechos. ¿Qué ocurre cuando estas pruebas no se refieren a hechos? O, para decirlo de otra forma, ¿es distinto también el modo en que la mostración y la demostración se comportan cuando ya no se trata de hechos, sino de posibilidades o bien de necesidades? (No hace falta añadir las imposibilidades, porque éstas son necesidades negativas).

Por lo que toca a las posibilidades, la diferencia entre la mostración y la demostración se resume muy fácilmente: las posibilidades no se muestran y, por tanto, el único modo de probarlas es el consistente en demostrarlas. Lo que se llama «mostrar una posibilidad» no es simplemente un mostrar, sino un razonamiento efectuado sobre la base de una determinada mostración. Bien es verdad que este razonamiento se hace pronto, por lo cual es hasta cierto punto comprensible el tomarlo por una simple mostración o como un modo, o un caso, de «inferencia inmediata» (aunque tampoco cabe que realmente sea inmediata una inferencia, ya que ninguna puede efectuarse sin esa verdad intermedia o mediadora, por coincidir con la cual coinciden también entre sí la

verdad inferida y aquella de la que ésta se infiere).

Si digo pongo por caso que percibo la posibilidad de una belleza tan delicada y sencilla como la de «La Anunciación» de Fray Angélico, porque inmediata o directamente la estoy viendo cada vez que contemplo esta pintura en el Museo del Prado, digo indudablemente una verdad, pero esta verdad está mezclada con el error cometido en el modo de justificar mi percepcion de la posibilidad de la que hablo. Porque es verdad que, siempre que contemplo esa pintura, veo su sencilla y delicada belleza, pero no es verdad, en modo alguno, que inmediata o directamente vea yo entonces su posibilidad. Esta posibilidad no me la muestran ni el cuadro de Fray Angélico ni tampoco mis ojos, sino que yo me la pienso, sacando la conclusión de un modestísimo pero indispensable silogismo que puede esquematizarse esta forma: «puesto que tal belleza se ha logrado, tiene que ser posible».

En su modestia, este razonamiento es más rico en implicaciones de lo que a primera vista se pudiera pensar. Por lo pronto, supone que todo lo que se logra ha de ser posible. Pero esto, a su vez, requiere, por una parte, la necesidad de que todo que se logra exista efectivamente al ser logrado y, por otra parte, la imposibilidad (o necesidad negativa) de que lo existente no sea, en tanto que existente algo posible. Para ahorrarnos más trámites, digamos que, en definitiva, todo ello se basa en el «principio de contradicción», según el cual «lo que es no es lo que no es», principio que también cabe enunciar (aunque ya de esta forma se le hace objeto de una aplicación) diciendo que «es imposible que lo que es posible no lo sea». (El lector puede ejercitarse en dar los pasos precisos para llegar desde aquí al punto en que nos habíamos detenido al recorrer hacia atrás las implicaciones en cuestión).

Pasemos ahora a ver lo que acontece en el caso de las necesidades. A la vista de lo que pasa en el de las posibilidades, bien pudiera ocurrir que nos precipitásemos a hacer —como quien dice, de una manera «inmediata»— el siguiente «erotema» o inferencia interrogativa: «pues si las posibilidades no se muestran, ¿cómo van a mostrarse las necesidades?»

Y, sin embargo, hay algunas necesidades que se muestran y de un modo, por cierto, a la vez tan imperioso e inmediato, que todas las demás necesidades quedan mediadas e imperadas por ellas. Son las necesidades de los principios más básicos de toda demostración, las propias de las verdades enunciadas en las proposiciones «lo que es no es lo que no es», «no cabe término medio entre ser y no ser» y «el todo excede a la parte». Y tal es la necesidad de estas verdades, que ni podemos prescindir de ellas en ninguna demostración (por lo cual no es posible demostrarlas), ni es necesario que se las demuestre (ellas solas se imponen, por sí mismas, con absoluta e irreprimible evidencia).

Pero éstas son las únicas necesidades mostrables. Las demás se demuestran, y su demostración, en virtud de lo que ya hemos observado, no puede consistir en otra cosa sino en hacer ver que se derivan de las que son evidentes de una manera absoluta. Naturalmente, esto no quiere decir que sea imposible la demostración de una verdad mediante otra a su vez demostrable, sino, tan sólo, que en definitiva ha de llegarse a alguna necesidad que por sí misma se muestre, es decir, que sea evidente de suyo, sin

ninguna demostración. En efecto, si una necesidad —denominémosla *X*— hubiera de ser probada por un conjunto infinito de necesidades descendentes, nunca se la podría demostrar, porque, al ser infinito ese conjunto, no sería posible recorrerlo hacia abajo por completo y, por lo mismo, tampoco sería posible recorrerlo por completo hacia arriba, con lo cual nunca se llegaría a esa necesidad que hemos llamado *X.*

* * *

De todo lo que hasta aquí llevamos dicho resulta que la demostración es la manera de probar las necesidades mediatamente evidentes. El caso de las demostraciones concernientes a hechos se recoge también en esta fórmula, porque lo que se demuestra de los hechos (en la medida de su necesidad) es la necesidad de que se den o la de que se den precisamente en la forma en que se presentan. Y también queda incluido el caso de las demostraciones concernientes a posibilidades, porque lo que de ellas se demuestra es su necesidad (no, claro está, en el sentido de que así se las vea como necesidades, sino en el de que así se ven necesariamente las posibilidades que ellas son o, dicho de otra manera, en el sentido de que, al demostrarlas, se percibe que no cabe que no lo sean).

La necesidad mediatamente evidente se prueba haciendo ver que se deriva de una necesidad evidente de una manera inmediata. Pero esto no se consigue de inmediato, comparando entre sí ambas necesidades, porque para lograrlo de este modo sería preciso que apareciesen evidentemente como siendo una de las dos un resultado o consecuencia de la otra, lo cual es imposible mientras no se demuestre esa misma derivación. Así, pues, la única manera de hacer ver que una necesidad, aunque no lo parezca, es, sin embargo, una verdadera o auténtica necesidad, consiste en dar *la razón* por la cual se prueba que lo es. De ahí que la demostración se lleve a cabo en virtud de un *razonamiento.* Demostrar es, fundamentalmente, razonar.

Aristóteles *(Analyt. Poster.* I, 2, 71 b 17) define la demostración como el silogismo productor del saber. Examinemos los dos conceptos principales integrados en esta definición, comenzando por el del silogismo.

El silogismo es el razonamiento deductivo o que tiene la forma de un descenso: al hacerlo, se baja desde lo más universal a lo menos universal (o incluso a lo individual o singular). De este modo, su conclusión o punto de llegada es «un caso» de aquello de lo cual se le infiere. Así, por ejemplo, la igualdad entre cualquiera de los ángulos exteriores de un triángulo y la suma de los interiores no adyacentes a él es un caso de la igualdad dada en todo triángulo entre los términos de la comparación correspondiente; y de esta igualdad, que se da en todo triángulo, se deduce la que en el triángulo rectángulo se da en el mismo sentido. O, por poner otro ejemplo, la igualdad esencial entre dos hombres de distinta raza se deduce de la existente entre todos los hombres, y es un caso de ésta.

Si tenemos en cuenta que la demostración, según antes se dijo, es la prueba de la necesidad mediatamente evidente, comprenderemos que, al razonar esta necesidad de un modo descendente o deductivo, se la hace ver como un caso de otra necesidad percibida de una manera directa (o que, en definitiva, desemboca en alguna necesidad así captada).

Y comprenderemos también que las necesidades mediatamente evidentes, además de probarse como casos de las evidentes de una manera inmediata, sólo pueden probarse en tanto que casos de éstas. Cabe probarlas así, porque lo que conviene esencialmente a una necesidad les conviene, también esencialmente, a los casos en que ella pueda presentarse, y porque lo que conviene, de una manera esencial, a toda necesidad —por tanto, también a las percibidas con inmediata evidencia— es la índole misma de lo necesario. Y que este posible modo de probar las verdades mediatamente evidentes constituye el único modo posible de probarlas es cosa que se comprende al observar que aquello en lo que han de convenir, de una manera esencial, la necesidad que se demuestra y la que sirve para demostrarla, ha de darse en las dos y de forma que el darse en ésta sea precisamente la razón por la que se da en aquélla, lo cual solamente ocurre cuando se trata de una necesidad y de algún caso suyo (tal como sucede, por ejemplo, cuando, sobre la base de que todo animal es un ser corpóreo, se prueba que también es un ser corpóreo todo hombre).

Pero siendo ello así, ¿qué valor puede tener el raciocinio ascendente —la inducción— para probar, desde la evidencia de unos hechos, que algo común a éstos es una necesidad? ¿Cómo puede probarse una necesidad por medio, simplemente, de unos hechos? Esta segunda pregunta, aunque más corta, es también más cortante o incisiva. Ello se debe a que, indudablemente, hace ver mejor la diferencia entre la deducción y la inducción, hasta el punto de parecer que escinde o rompe, con un único tajo, lo que ambas pruebas, aun siendo esencialmente diferentes, tienen, no obstante, en común: su carácter de pruebas. Pero ese tajo es posible porque antes, con otro corte igualmente incisivo, aunque no tan claro o aparente, se ha extirpado lo que es común a los diversos hechos en los que comienza la inducción.

La plataforma de los razonamientos inductivos y la razón del valor que se les atribuye no son sólo unos hechos evidentes. La simple evidencia de estos puros y simples hechos no puede ser la razón (se sobreentiende, la única) que autorice a afirmar su necesidad. Pero los hechos mediante los cuales se pretende, en el raciocinio inductivo, que la afirmación de una necesidad quede legitimada no tienen en común únicamente su propia facticidad o carácter de hechos y la evidencia que a su modo y manera les conviene, sino también algún rasgo, una cierta nota, dada en los contenidos propios de ellos. Ese rasgo o nota común es lo que da que pensar y lo que hace pensar en la posibilidad de conseguir, de una manera inductiva, lo que en otros casos se consigue con el razonamiento deductivo y tal vez, en definitiva, por la misma razón o por una razón análoga.

En efecto, lo que se logra en el razonamiento deductivo es que una necesidad no directamente perceptible aparezca en tanto que caso de alguna necesidad percibida directamente, y el medio para lograrlo es hacer ver que ambas necesidades tienen algo común que de un modo esencial les conviene a las dos. Por consiguiente, es razonable, en principio, pensar en la posibilidad de que lo común al contenido de una serie de hechos evidentes autorice la afirmación de una necesidad, de la cual cada uno de éstos sea un caso. Digamos, pues, que el modelo en el que se inspira la inducción, y al que ésta pretende imitar para poner remedio a la pobreza de unos puros y simples hechos, es el

medio del cual usamos, en el razonamiento deductivo, para enriquecernos con la prueba de una necesidad. Para lograr algo análogo a lo que así se consigue, la inducción ha de encontrar, por tanto, algo que sea análogo a ese medio, es decir, algo que le resulte equivalente. Y, en efecto, ese sucedáneo lo encuentra, sin duda alguna, la inducción cuando lo común al contenido de los diversos hechos no solamente se da en todos ellos, sino también en todos ellos solamente.

Consideremos, por ejemplo, esta inducción: «Hay cuatro tipos, y únicamente cuatro, de proposiciones abiertamente compuestas: las copulativas, las disyuntivas, las conjuntivas y las condicionales; ahora bien, la verdad de cada uno de estos tipos de proposiciones abiertamente compuestas depende necesariamente de la verdad de las respectivas proposiciones categóricas; por consiguiente, la verdad de toda proposición abiertamente compuesta depende, de una manera necesaria, de la verdad de las proposiciones categóricas articuladas en ellas.»

La conclusión de este argumento inductivo afirma de una manera sintética la necesidad analíticamente ya afirmada para cada uno de los tipos de la proposición abiertamente compuesta. Mas no siempre es tan fácil la inducción. Su facilidad en este ejemplo se debe a que la enumeración de los casos en él posibles es completa, lo cual hace imposible todo caso en el que no se diese lo que se da en los aducidos; de tal forma, por tanto, que lo común a éstos les es «propio» en el más radical sentido de la expresión, es decir, en el sentido de lo inseparable de aquello que lo posee y, consiguientemente, vinculado a su esencia y que se tiene que dar en cualquier caso en el que ésta se dé. Mas no ocurre lo mismo si los casos que se conocen no son todos los posibles. Aquí es donde se plantea en toda su gravedad el problema de la inducción. La pregunta de cómo una necesidad pueda probarse por medio simplemente de unos hechos no permite ahora la respuesta que lógicamente le conviene en el ejemplo anterior (siempre que, como en él, los casos considerados son todos los casos posibles). Ya no se trata de cómo cabe probar una necesidad por medio, simplemente, de unos hechos cuando éstos son todos los que caben, sino de cómo se podría probarla cuando los hechos con los que se cuenta son únicamente algunos entre los capaces de tener ese algo común que da pie a la inducción. Porque puede ocurrir —no lo sabemos, pero tampoco sabemos que sea imposible— que en alguno de los que no entran en la cuenta, quizá en todos, no se dé lo que es necesario para que sea preciso que se den como los ya conocidos. Eso que resulta imprescindible para que una y la misma necesidad se dé tanto en los casos conocidos como en los ignorados es que todos convengan entre sí por convenir esencialmente con algo que esté sujeto, a su vez, a esa necesidad; pero esta última conveniencia que ha de darse, para que la necesidad de que se trata se presente en todos los casos, no podemos afirmarla ni negarla si hay entre ellos alguno del cual no tenemos la certeza de que convenga esencialmente a algo a lo que esa necesidad le es esencial.

El razonamiento deductivo no puede hacer de modelo para llevar a cabo una inducción si no se cuenta con algo que pueda desempeñar el cometido del término *medio* indispensable para la prueba de una necesidad sólo *mediatamente* perceptible. En la inducción basada en el repertorio completo de los casos particulares de algo general o

universal, este repertorio se comporta como un término medio. Es, digámoslo así, su «equivalente analítico». Por tanto, un repertorio incompleto de los casos particulares sólo puede servir para justificar una inducción si es un equivalente, a su vez, de este equivalente. Ello puede ocurrir, pero tiene por condición imprescindible que en los casos enumerados en ese incompleto repertorio haya una nota de la cual se sepa que es una «propiedad» (en la acepción radical de la que antes se habló) de la especie (o, por lo menos, del género) a que esos mismos casos pertenecen. Y el modo de comprobar si esa nota tiene la propiedad así exigida lo constituyen la observación y la experimentación.

Puede también suceder que la observación de un sólo caso baste para lograr esa comprobación. Suele ponerse el ejemplo de la perfecta regularidad de las figuras geométricas cristalinas resultantes de la fractura de determinados minerales. Se trata, todo lo más, de una excepción. Por lo común, las observaciones han de repetirse, en circunstancias distintas y, si cabe, haciéndolas variar conforme a un plan trazado de antemano (experimentación). El resultado positivo de ello es una «hipótesis», la cual, si llega a confirmarse como cierta, adquiere el rango de «ley» (por ejemplo, la ley de la gravedad, como hipótesis confirmada por la caída de los cuerpos en el vacío). E incluso la probabilidad que se atribuye a algunas de las hipótesis cuyo valor objetivo no llega por completo a confirmarse debe también comprobarse para que exista, al menos, la «certeza de la probabilidad».

* * *

Como hemos podido ver, el ideal de la demostración es el razonamiento deductivo. Por eso, cuando ni siquiera se comprueba la probabilidad de alguna hipótesis (caso de la «inducción incompleta e insuficiente», según se la denomina en la lógica clásica), no hay, en realidad, demostración ni nada que le sea equivalente.

La razón por la que Aristóteles, cuando define la demostración, dice, ante todo, que consiste en el silogismo, es que ve en éste el modo en que la deducción se lleva a cabo. Algunos comentaristas de Aristóteles aclaran que éste entiende aquí por silogismo el llamado silogismo «categórico», a diferencia del «hipotético» (el que incluye alguna proposición compuesta por varias categóricas o simples). Mas como quiera que el silogismo hipotético se reduce, en definitiva, al categórico, la aclaración no tiene mucha importancia. En cambio, es procedente subrayar que el silogismo en que la demostración consiste es un razonamiento que, como señala Aristóteles, tiene la propiedad de ser «productivo del saber» (ἐπιστημονικός).

El saber es un modo del conocer, la forma en la que éste alcanza su mayor rigor y perfección. No todo conocimiento es un saber. Para que el conocer se constituya con la forma propia del saber es indispensable que sea cierto, y que tenga a su vez la certeza de un conocer cuyo objeto lo constituyen justamente una necesidad y su causa o razón explicativa, no como dos cosas yuxtapuestas, sino de forma que la necesidad sea conocida como algo debido a esta razón y conociendo también cómo se debe a ella (al menos en la medida suficiente para poder afirmar que ésa, y no otra distinta, es

efectivamente la razón buscada).

Todas estas características precisas para que el conocer se constituya con la forma propia del saber las tiene el conocimiento logrado como un efecto de la demostración. Ya vimos antes cómo la demostración es la manera de probar las necesidades mediatamente evidentes. Claro está que un entendimiento absolutamente perfecto no se vería en la necesidad de hacer ese «rodeo», en que consiste la demostración, para poder captar algunas clases de necesidades. El entendimiento de Dios, cuya perfección es infinita, no puede pasar de la ignorancia al saber, pues ello supone la imperfección de ser, primero, ignorante. Ni puede haber ninguna necesidad siempre ignorada por Dios: también sería una imperfección, incluso mayor que la anterior y, desde luego, absolutamente incompatible con la absoluta perfección de Dios y de su potencia intelectiva. Por consiguiente, aunque toda demostración produce, efectivamente, algún saber, no todo saber es el efecto de alguna demostración.

En el hombre, no obstante, el saber se adquiere únicamente a través de la mediación, o del rodeo, de la prueba demostrativa. Y el saber del que aquí se habla es, mientras no se advierta lo contrario, el que el hombre puede alcanzar. Ahora bien, al decir que lo alcanza por la demostración y que ésta es la manera de probar toda necesidad mediatamente evidente (para el hombre), todavía no se dice cuáles son los materiales empleados para lograr que estas necesidades sean probadas. Sabemos que la manera en que se obtiene su prueba es, en definitiva, la propia del silogismo, pero con ello no se declara todavía de qué, o con qué, se hace éste. Ello explica, sin duda, que Aristóteles no se dé por satisfecho con la definición antes expuesta, no por considerarla insuficiente para expresar lo que es la demostración, sino por no considerarla suficiente para mostrar —aunque sea tan sólo de una manera genérica— los materiales precisos en esta clase de prueba. De ahí la segunda definición aristotélica de la demostración: «el silogismo compuesto por proposiciones verdaderas, primeras o inmediatas, las cuales, respecto de la conclusión, son más conocidas, anteriores a ella y causas suyas» (Aristóteles, *Analyt. Poster.,* I, 2, 71 b 20 33).

Esta definición, un tanto larga, es más bien un análisis, donde cabe señalar dos partes: la primera establece los caracteres de esas proposiciones en sí mismas, y la segunda los que les convienen respecto a la conclusión. Y lo primero de todo es que han de ser proposiciones verdaderas. De lo contrario, no podrían integrarse en una auténtica y efectiva demostración. Así, con proposiciones tales como «todos los hombres son piedras» y «todas las plantas son hombres» quedaría probado que «todas las plantas son piedras», en el supuesto de que pudiera haber alguna «prueba» que mereciese este nombre a pesar de estar hecha con unos materiales semejantes. Y lo mismo habría que decir si se afirmara que con las proposiciones «todas las esferas son cuadriláteros» y «todos los trapecios son esferas» queda probado que «todos los trapecios son cuadriláteros». Esta última es, ciertamente, una proposición verdadera, y expresa, sin duda alguna, una necesidad, pero no se demuestra así. Ni la geometría, ni ningún otro saber, se hacen con demostraciones integradas por unas proposiciones de ese tipo.

Los demás caracteres que se han de dar en las proposiciones para poder incluirlas en la

demostración se infieren rápidamente de lo que ya hemos visto que ésta es. (Lo único que tal vez deba aclararse es que la nota de la «inmediatez» no se exige de un modo estricto, sino sólo como algo *virtual,* porque, como ya en su momento se observó, aunque una necesidad pueda probarse por otra, en definitiva ha de llegarse a alguna necesidad en sí misma evidente, y por virtud de la cual queden probadas las otras).

Más importante es, en cambio, la determinación de los previos requisitos peculiares de cada especie de prueba. Pero ello exige, a su vez, la determinación de estas especies. La lógica clásica distingue fundamentalmente dos: la demostración *quia* y la demostración *propter quid* (traduciendo literalmente: «de que» y «por qué»). Cabe llamarlas «existencial» a la una y «esencial» a la otra. En la lógica clásica se dice que la primera es la prueba de una existencia y que la segunda es la prueba de que algo posee una determinada propiedad (la cual es demostrada haciendo ver que resulta del *quid* de un sujeto). Al hablar de este modo, no se hace una expresa referencia a ninguna clase de necesidades, pero implícitamente se las está admitiendo, ya que las pruebas de las que se trata son demostraciones, y toda demostración es una manera de probar alguna necesidad mediatamente evidente. Así, las demostraciones de la existencia de Dios constituyen las pruebas de la necesidad de que Dios exista (o, equivalentemente, de la imposibilidad de la no-existencia de Dios). Y, por su parte, las demostraciones esenciales son las pruebas de la necesidad de que se dé en un sujeto alguna propiedad determinada y, aunque ésta no es la esencia misma del respectivo sujeto, tiene, no obstante, en ella la razón de su darse en él (y, por cierto, de un modo necesario).

De la diferencia entre estos dos tipos de demostración se deducen los requisitos especiales de cada uno de ellos. Para la demostración existencial basta el conocimiento de la significación de la palabra con la que es designado aquello cuya existencia se trata de demostrar. Sin representarse de algún modo el sentido de la voz «Dios» no cabe la demostración de la existencia del correlato objetivo de esta misma palabra, pero basta la representación correspondiente para poder iniciar la demostración de la existencia de Dios. Y aunque dentro de la demostración existencial hay, a su vez, tres formas —*a priori, a posteriori* y *a simultaneo*—, a todas es aplicable lo mismo que se acaba de decir. La demostración *a priori* es la que prueba por la causa el efecto; la demostración *a posteriori* es, por el contrario, la que por el efecto prueba la causa; y, por último, la demostración *a simultaneo* es la prueba donde lo explicado y lo que lo explica se infieren mutuamente. (Como en su momento se verá, la demostración de la existencia de Dios es una demostración *a posteriori* o que va del efecto hasta su causa).

En cambio, la demostración esencial requiere: *a)* el conocimiento de la esencia mediante la cual se prueba que una determinada propiedad se da en un cierto sujeto; *b)* la representación del sentido de la palabra con la cual se designe a la propiedad en cuestión. (Suele añadirse que es igualmente necesario conocer la verdad de las premisas del razonamiento efectuado en este tipo de prueba; pero esto ya ha sido consignado al tratar de los caracteres que convienen en general a las proposiciones integrantes de la prueba demostrativa).

Derecho

Etimológicamente, la palabra «derecho» es la versión española del adjetivo latino *directus,* equivalente a *rectus,* participio pasivo del verbo *regere,* que significa «regir». Así, pues, lo directo o lo recto es lo cabalmente regido, lo que se atiene a su «regla», sin separarse o desviarse de ella en modo alguno. La acepción más elemental —la más inmediata y fácil— de estos términos pertenece al lenguaje aplicado en la geometría. El uso de la noción de lo derecho o lo recto en el ámbito especifico del hombre es, evidentemente, mucho más complicado.

Dentro del marco de la vida específica del hombre, el derecho consiste en el libre dominio que una persona humana tiene de algo suyo en conformidad con la ley. (Como persona humana puede también tomarse un conjunto de hombres, aunque al proceder de esta manera se lleva a cabo un uso metafórico de la noción de persona y del concepto de la realidad del ser humano).

El lenguaje común contiene una abundante cantidad de giros en los que se habla de derechos a estas o aquellas cosas, o a hacer, o a dejar de hacer, tales o cuales actos. Cada vez que se emplean estos giros, el derecho queda pensado como un cierto poder cuyo sujeto es un hombre (o bien un conjunto de hombres) y cuyo objeto se relaciona con éste en calidad de algo suyo. Y, sin embargo, ese poder no es realmente una energía material, ni tampoco una fuerza o potencia mental. Por ejemplo, el derecho a variar de domicilio no es ninguna energía locomotriz; y tampoco es ninguna fuerza de la mente, ni ninguna energía material, el derecho a aprender alguna ciencia, ni el de abstenerse de lo no obligatorio, etc. Y siempre se trata de algo que presupone una ley. El derecho la implica como su *fundamento.*

Claro está que un derecho, por más que la ley lo apoye, no puede ser ejercido, de una manera inmediata, por su correspondiente titular si este carece de la energía mental o física que para ello hace falta. Pero esa misma energía no es el derecho a ejercerla, ni tampoco el de no hacer de ella ningún uso. Así, quien comete un robo está provisto de todas las fuerzas mentales y materiales necesarias para apoderarse de algo ajeno contra la voluntad de su lícito propietario y, sin embargo, no tiene ningún derecho a usar esas facultades de ese modo. Y el legítimo dueño de una cosa no tiene derecho alguno a

utilizarla con perjuicio para el bien común (véase «Derecho de propiedad»), aunque esté en posesión de todas las facultades mentales y materiales que para hacer ese mal uso se requieren. En suma: el derecho no es propiamente una potencia real, sino un poder moral fundamentado en el valor de la ley.

Este poder moral se identifica con el libre dominio que, en virtud de la ley, tiene alguna persona (o varias, consideradas como un todo) con relación a algo que así es suyo. Todos los seres de naturaleza racional (y también, a su modo, Dios, cuya índole puramente intelectiva le hace innecesario el discurrir) son sujetos capaces de derechos; mientras que no están en este caso los seres que no poseen en modo alguno la facultad de entender. El entendimiento es necesario para ese *libre* dominio en que el derecho consiste (véase «Libertad humana»). Ahora bien, la naturaleza intelectiva (que en el caso del hombre es, para la mayoría de las verdades asequibles a éste, una naturaleza discursiva o racional) no se identifica con el uso de la razón, ni con las condiciones necesarias de la posibilidad de este uso. Dicho de otra manera: la naturaleza racional del ser humano se distingue de las operaciones que la implican y de todos los requisitos que con ella han de darse para que estas operaciones puedan llevarse a cabo.

Por consiguiente, todo hombre posee la aptitud radical imprescindible para ser sujeto de derechos, aunque no esté ejerciendo su facultad de entender y de razonar, e incluso aunque no se encuentre en condiciones de poder ejercerla. Los hombres que están dormidos (sin anestesia o con ella), los niños, los subnormales, y también los dementes, son auténticos sujetos de derechos (aunque no puedan ejercerlos por sí mismos), ni más ni menos que porque son seres humanos. Incluso los no nacidos, pero ya concebidos o engendrados, son sujetos de los derechos para los que, por su índole de hombres, tienen ya la aptitud o capacidad radical correspondiente (y ante todo, el derecho a que se les deje nacer). El hecho de nacer no determina que el nacido sea un hombre. El nacimiento le acontece a un ser ya humano, como también le acontece a un ser todavía humano su respectivo morir. El hecho de nacer no hace el «prodigio» de convertir en un hombre a algo que no lo era.

En la lengua latina hay un adagio que reconoce la índole de hombre al que está por nacer con ésta, tal como si ya hubiese nacido: *nasciturus pro iam nato habetur.* La sabiduría de este refrán no estuvo presente, sin embargo, en el Derecho Romano de la época clásica, el cual, para atribuir a un ser la verdadera índole de hombre, exige, a la vez que algunas otras condiciones, que ya se haya dado el hecho de su nacimiento efectivo (*partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur: Digesta,* 35, 2, 9, 1). Ello no obstante, y a pesar de su entronque con las normas del Derecho Romano clásico, el de la época llamada justinianea admite que el *nasciturus* sea tratado, en todo lo que puede ir en su provecho, como si ya hubiese nacido (*Dig.*, 1, 5, 20). Y es también, ciertamente, un claro síntoma la existencia, en la época clásica, de la institución del protector (*curator)* de los futuros derechos del que está por nacer.

Como puede verse por los datos acabados de consignar, la doctrina del Derecho Romano sobre este punto no es intrínsecamente coherente, lo cual habla en su favor en la medida en que cabe advertir en ella una cierta aproximación a la verdad de la índole

humana prenatal de quien es hombre al nacer. (El hecho de que aún se siga discutiendo esta verdad constituye una de las pruebas más elocuentes y claras del influjo de las pasiones en los argumentos humanos).

* * *

Dado que Dios es persona (sin los defectos del entendimiento humano), cabe hablar, en principio, aunque en sentido analógico, de los derechos de Dios. El dominio divino de todos los demás seres es total o absoluto y, como la libertad de Dios no tiene límites (véase «Voluntad divina»), ese dominio es libre infinitamente. Pero acontece que, aunque en este sentido cabe hablar de los derechos infinitos de Dios, por otro lado resulta necesario concebirlos como radicalmente diferentes de los derechos del hombre. Los derechos divinos se identifican con Dios. No hay distinción entre Dios, por un lado, y sus derechos por otro. Dios no «tiene», sino que «es», su absoluto dominio libre sobre todos los demás seres (la simplicidad absoluta de Dios —véase «Atributos divinos entitativos»— es enteramente incompatible con que en Él se dé la distinción entre el ser y el tener).

Pero, además, los derechos de Dios no pueden estar basados en ningún tipo de ley. Ni siquiera cabe decir, hablando de una manera estricta y rigurosa, que Dios es su propia ley, como tampoco cabe sostener que Dios es su propia causa (véase, en «Causa», la interna contradicción del concepto de *causa sui).* Por tanto, al hablar de los derechos divinos, se ha de mantener la precaución de no dejarse ir por la pendiente que pudiera llevar a interpretarlos como derechos que implican una previa legislación. Y, especialmente, debe tenerse en cuenta que todos los atributos que a Dios se le reconocen en la teología filosófica son algo con lo que en realidad se identifican los derechos divinos; y, como aquéllos se identifican, a su vez, con el Ser Absoluto, se infiere, en resolución, que Dios es el Derecho plenamente incondicionado, absoluto, infinito.

(La ética filosófica no puede entrar, justo por ser sólo filosófica, en el tema de los derechos de los ángeles. La existencia de estos espíritus la garantiza la Revelación, pero no es un asunto del cual la filosofía pueda hablar con auténtica competencia).

* * *

El derecho —aquí sólo se tratará del concerniente a los hombres— no es ninguna sustancia, ni tampoco ninguna clase de accidente real. Todo su ser consiste en la relación de razón, fundamentada en la ley, de un ser humano con algo que así le concierne como suyo (véase, en «Relación», la diferencia entre las meras relaciones de razón, que no son verdaderos accidentes, y las relaciones reales, las cuales son accidentes efectivos).

No el derecho, sino el sujeto de él, puede y tiene que serlo una sustancia. Y también cabe, aunque no es necesario, que consista en una sustancia lo que hace de objeto del derecho. Para cada hombre es un objeto de derecho su propio ser sustancial, él mismo, en cuanto afectado por la libre capacidad de disponer de sí propio. Pero el derecho que

sobre sí mismo tiene cada hombre no es un dominio absoluto, sino sólo de utilidad: un derecho de uso, no de plena disposición.

La diferencia entre el dominio físico y el libre dominio ético no basta para entender completamente la índole del derecho que respecto de sí mismo tiene el hombre. Como cualquier otro, este derecho es un libre dominio ético, pero no alcanza a facultar al hombre para darse la muerte de un modo deliberado.

Entre los defensores del suicidio como derecho suele citarse, en primer lugar, a Hegesías, a quien los griegos llamaron πεισιθάνατος (el abogado de la muerte). Son también defensores del suicidio los estoicos —sin excluir a Séneca—, Hume, Schopenhauer y Nietzsche. La apología del suicidio como una protesta ante el absurdo aparece en el escritor francés A. Camus. El error esencial de todas las apologías del suicidio se pone de manifiesto al reparar en la imposibilidad de una ley por la que el hombre quede autorizado a darse a sí mismo el ser. Semejante autorización es imposible, porque el ser sustancial del hombre no se constituye como efecto de ningún tipo de actividad humana. El hombre le debe a Dios su propio ser sustancial. Por ende, tampoco cabe que el hombre tenga el derecho de disponer de este ser de una manera absoluta.

Para Aristóteles, el suicidio es una injusticia por privar a la sociedad de uno de sus miembros integrantes *(Et. Nicom.,* V, 1138, a 10-b 17). Tomás de Aquino, que comparte el argumento aristotélico, piensa, además, que el suicidio es una injuria a Dios *(qui seipsum occidit, iniuriam quidem facit, et civitati et Deo: Sum. Theol.,* II-II, q. 59, a. 3, ad 2). Kant juzga al suicida como un monstruo *(Scheudel,* cf. *Antropol.* I, parág. 77), negando que haya algún fin que justifique el suicidio *(La Relig. dentro de los lím. de la mera razón,* secc. 2, apart. 2, nota 4), a lo que añade que la destrucción de la persona, en la que existe la moralidad, es una destrucción de la existencia de la moralidad misma *(Metaf. de las Cost.,* «Teor. ét. elem.», parág. 6).

Tampoco cabe que sea un dominio perfecto o absoluto el derecho de un hombre sobre otro, pues ni siquiera tiene ese carácter el derecho de cada hombre sobre su mismo ser. Sin embargo, es moralmente lícito que, para defender su propia vida, un hombre llegue a dar muerte a su injusto agresor, en el supuesto de que no disponga de un recurso distinto para poder protegerse de una manera eficaz. El acto por el que alguien se defiende puede tener —afirma Tomás de Aquino— dos efectos: el de conservar la vida propia y el de hacer que pierda la suya el agresor, no siendo ilícito el intentar lo primero, aunque de ello resulte lo segundo, por ser natural al hombre la intención de conservarse en el ser en la medida en que lo pueda conseguir *(Sum. Theol.,* II-II, q. 64, a. 7). Ello no obstante, en el mismo lugar afirma también Tomás de Aquino que las personas privadas tienen este derecho única y solamente en referencia a la protección del bien público *(qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum).*

La licitud moral de la *pena de muerte* no puede basarse en otra cosa que en la necesidad de defender el bien común frente a quien gravemente lo amenaza o lesiona. En general el derecho a defender el bien común pertenece directamente a quien tiene a su cargo la función de la autoridad y, de un modo indirecto, a quien actúa como instrumento de ella. La persona privada que, al defender su vida, ocasiona la muerte de su injusto

agresor no hace una aplicación de la máxima pena humana, sino que ejerce el derecho de mantenerse en su ser. El uso de este derecho no implica la facultad moral de castigar al injusto agresor, ni es ningún acto de reparación de la justicia. El derecho de «hacer justicia» pertenece a la autoridad, no a las personas privadas. Pero así como cada una de las personas privadas tiene derecho a defender su propia vida, incluso llegando hasta el extremo de ocasionar la muerte del injusto agresor, también la autoridad está provista del derecho a defender el bien común, valiéndose, si ello fuese necesario, de la máxima pena humana. En ambos casos la muerte del agresor injusto no es un fin, sino un medio, y éste, a su vez, es moralmente lícito en la medida en que las circunstancias lo hagan imprescindible. Por tanto, la aplicación de la pena de muerte exige el uso de la prudencia política, es decir, de la que tiene por objeto el bien común (véase «Prudencia»).

Tomás de Aquino afirma la licitud de la pena de muerte como un derecho de la autoridad, no de ninguna de las personas privadas *(Sum. Theol.,* II-II, q. 64, a. 3). Kant *(Metaf. de las Cost.,* «Teor. del der.», 2.ª parte, secc. 1, Observac. gener., E 1) sostiene que el asesino debe perder su vida *(hat er gemordet, so muss er sterben).* Incluso en la hipótesis de que una sociedad civil se extinguiera por virtud de una decisión de sus miembros (por ejemplo, en el caso de que los habitantes de una isla acordaran separarse unos de otros, dispersándose por el mundo), sería preciso que, antes de que esa sociedad se disolviera, se ajusticiase al último de los asesinos que allí estuviese en prisión. Si quedara impune ese asesino, su culpa recaería —dice Kant— sobre el pueblo en cuestión, y cada uno de los miembros de éste podría ser tachado de partícipe en esa pública lesión a la justicia.

Las objeciones que en el *Trattato dei deliti e delle pene* (1764) hace el Marqués de Beccaria a la máxima pena son consideradas por Kant como procedentes de «la compasiva sensiblería de un afectado humanismo» *(aus teilnehmender Empfindelei einer affektierten Humanität).* Por lo demas, Kant juzga como sofístico y como una adulteración del derecho *(Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung)* el principal argumento de Beccaria, a saber: la imposibilidad de que la pena de muerte esté incluida en el contrato social, porque tal inclusión exigiría que cada uno de los que en él intervienen estuviera conforme en perder la vida si comete un asesinato. A esto responde Kant que quien dicta el máximo castigo no es la voluntad particular de ningún ciudadano, sino el tribunal de la justicia *(das Gericht),* es decir, la justicia pública *(die offentliche Gerechtigkeit).*

* * *

El derecho no puede consistir en un accidente real, porque no es realmente un ingrediente de la misma entidad de su sujeto. Lo que el derecho da a su titular no es nada más que una autorización para hacer (o dejar de hacer) un cierto tipo de actos, y esa autorización no es una parte integrante —ni accidental ni esencial— del sujeto mismo del derecho. Hay, ciertamente, un vínculo entre este sujeto y esa autorización, pero este vínculo no añade nada real al hombre autorizado por la ley para cumplir (u omitir) una

cierta clase de conducta. Se trata, en definitiva, de algo del mismo género que lo que sucede cuando un ser se encuentra en la situación de estar-siendo-el objeto de una actividad de conocer. De la misma manera en que aquello en lo que un ser consiste (esencial y accidentalmente) no lo debe a su estar-siendo-conocido, tampoco cabe que se lo pueda deber a su estar-siendo-objeto de una autorización. El nexo que tiene un ser con una autorización que se le da es solamente una relación de razón, del mismo modo en que es sólo una relación de razón el nexo entre lo que está siendo conocido y el hecho de conocerlo.

Ahora bien, la relación de razón en que el derecho consiste está apoyada en una base real: la ley. La realidad de la ley es el fundamento del derecho. «Tener derecho» consiste en basarse en la ley para poder actuar (o dejar de actuar) de una cierta manera. Esa base no es, a su vez, una relación de razón, sino una entidad real, de la cual el legislador es la causa eficiente. Por tanto, el fundamento del derecho lo es, en definitiva, la persona que hace realmente la ley, en tanto que esa persona está dotada del poder necesario para el acto de legislar. Todo lo cual, en suma, significa que el fundamento último del derecho está en Dios y únicamente en Él, dado que sólo Dios es la causa eficiente última (o, si se quiere, primera) de las demás realidades (véase «Causa eficiente incausada»).

* * *

La *coactividad* atribuida al derecho es una facultad que propiamente pertenece a la ley. El objetivo de esta facultad que de una manera traslaticia se vincula al derecho lo constituye la defensa de éste (en estricto rigor, la del sujeto mismo del derecho). Por consiguiente, la capacidad moral de coaccionar de una manera física no es una nota integrante de la misma esencia del derecho, sino algo resultante de esta esencia. También en un sentido traslaticio cabe pensar esa capacidad como algo internamente dado en el derecho, pero no de tal forma que pertenezca a su esencia, sino en el modo de una propiedad que de ésta resulta o fluye («a la manera» en que un accidente inseparable se comporta con su sustancia).

Se ha atribuido a Kant la afirmación de la identidad del derecho con la libre facultad de coaccionar en el sentido físico de la palabra. Lo que literalmente dice Kant a propósito de este tema *(Metaf. de las Cost.* 1.ª parte, «Introd. a la teor. del der.», parág. D) es que «el derecho está unido a la libre capacidad —*Befügnis*— de coaccionar de una manera física —*Zwingen*—». Afirmar una conexión entre el derecho y el poder de coaccionar físicamente no es lo mismo que identificarlos entre sí. Pero es el caso que, en el parágrafo siguiente al que acaba de mencionarse, Kant sostiene que el puro y simple derecho —lo que él llama el derecho estricto— puede pensarse como correlativo *(wechselseitig)* de la posibilidad de coaccionar de una manera física. Kant llama derecho estricto *(striktes Recht, enges Recht)* a aquel al que no se mezcla nada ético *(dem nichts Ethisches beigemischt ist).* Ahora bien, dado que en Kant lo ético es lo motivado tan sólo por la pura conciencia del deber, un derecho al cual nada ético se mezcla ha de serlo exclusivamente el que no tiene en la pura conciencia del deber el motivo por el que hay

que respetarlo. Y como quiera que ese derecho, según Kant, puede considerarse como correlativo de la posibilidad de coaccionar de una manera física, aquello por lo que hay que respetarlo ha de consistir esencialmente en el temor a padecer los efectos de una coacción de esa índole (pues no cabe que consista en nada ético, y por ser necesario que ese poder de coacción esté presente como un correlato de la esencia misma del derecho al que se ha de respetar de esa manera).

Con su idea del derecho estricto, Kant le abre la puerta a la teoría jurídica positivista, según la cual es derecho sólo y todo lo protegido por la fuerza coactiva de quien tiene en la sociedad el cometido propio del gobierno. De esta suerte, el derecho degenera en mero hecho. Y otro tanto sucede con la ley. «Sólo merecen el nombre de derecho —dice R. von Ihering— aquellas normas, establecidas por la sociedad, que tienen tras de sí la coacción, o más concretamente, la coacción estatal, ya que el Estado goza del monopolio de ella; con lo cual queda dicho de una manera implícita que solamente son normas jurídicas aquellas a las que el Estado dota de ese efecto, o que la única fuente del derecho es el Estado» *(Zweck in Recht,* 6-8, edic. Leipzig, 1923, I, 1). Entre los más destacados representantes del positivismo jurídico, además del citado Ihering, se encuentran G. Jellineck, F. de Savigny y G. Stahl.

Las más viejas raíces de la teoría jurídica positivista se hallan en las teorías *voluntaristas* del nominalismo medieval, sobre todo el de G. Occam y Nicolás d’Autrecourt. En general, el voluntarismo concibe todas las leyes —incluso las lógicas y matemáticas— como un producto arbitrario de la voluntad de algún legislador (ya divino, ya humano). En el caso del positivismo jurídico, que es un voluntarismo de las leyes dictadas por el hombre, la finalidad de estas normas no estriba en el bien común, ni la legislación está dotada de sentido moral. La ley expresa la voluntad del gobernante, y todo su valor consiste en ello y en la fuerza coercitiva que posee. El título de uno de los estudios del danés K. Olivecrona, *La ley como hecho,* lo refleja perfectamente.

* * *

La expresión «derecho natural» no es de carácter polémico frente a ningún derecho positivo, aunque su significación no es compatible con las ideas esenciales de la teoría jurídica positivista, ni con el positivismo en general como forma de pensamiento filosófico. El derecho natural es el basado en la ley natural (véase «Ley»), absolutamente independiente de los caprichos humanos. Y, a su vez, el derecho positivo, cabalmente por ser derecho y no reducirse a un mero hecho, se basa en el derecho natural, no en lo que al gobernante se le antoje imponer.

No es lo mismo el derecho positivo que su deforme interpretación positivista. En esta interpretación el derecho queda desvinculado del sentido moral de la justicia en su más honda y radical acepción. En el lenguaje común, al decir, por ejemplo, que «no hay derecho» a que el gobernante imponga tal o cual cosa injusta, la palabra «derecho» está tomada en su más fuerte y genuino sentido. El derecho no puede ser injusto, aunque lo injusto sea llamado derecho en homenaje al gobernante que lo dicta, vale decir, en un

acto de reverencia a quien tiene el Poder. Llamar derecho a lo injusto, basándose en que el gobernante lo ha dictado, es un modo de adulación a quien abusa de la autoridad.

El gobernante ejerce un auténtico derecho natural cuando promulga derechos positivos —no «derechos positivistas»— si ello es indispensable o conveniente. Pero los derechos positivos no pueden antagónicos de ningún derecho natural. Lo que va contra éste es positivo en la mera acepción de que efectivamente pone algo, pero no puede ser ningún derecho, porque no cabe que en verdad lo sea lo desajustado o desviado de las exigencias objetivas del ser natural del hombre.

El derecho positivo se comporta respecto del derecho natural como una cierta determinación para poder aplicarlo. Ello se debe a que el derecho natural es abstracto en sí mismo. Para ejercerlo hay que determinarlo en función de las circunstancias de la vida social. Así, por ejemplo, el derecho de convivir de una manera pacífica es un derecho natural del ciudadano, pero se ha de ejercer concretamente en función de las circunstancias de la sociedad en que éste vive. La determinación de la manera en la que ese derecho, tan natural como abstracto, ha de ser ejercido efectivamente, ha de llevarla a cabo el gobernante a la vista de esas circunstancias y según lo exija el bien común. De esta forma, el dictamen correspondiente establece un derecho positivo, es decir, una concreta determinación de ese mismo derecho natural.

El dictamen que el gobernante humano hace es una ley positiva, en la que un derecho positivo tiene su fundamento. Y esa ley ha de estar conforme, por un lado, con la justicia legal o general (véase «Justicia») y, por el otro, con la prudencia política (véase «Prudencia»), ya que ambas virtudes tienen por objeto el bien común. De ahí que la ley positiva no sólo pueda, sino que también deba cambiar, cuando el cambio de las circunstancias lo requiere. Tanto la ley natural como el derecho natural que la supone continúan siendo idénticos, porque el ser natural del hombre no se transforma en su más íntima esencia. Lo que se muda al variar las circunstancias es, en lo concerniente al asunto en cuestión, la forma en que la ley natural ha de aplicarse y, respectivamente, el modo en que ha de ejercerse el derecho natural basado en ella.

Hay, por tanto, una clara historicidad de la ley y del derecho positivos, tal como hay una historicidad de la vida social del hombre. Pero la ley y el derecho naturales son ahistóricos, inmutables, porque la esencia sustancial del ser humano permanece la misma a través de las diversas situaciones. Cosa distinta es que pueda haber progreso en el conocimiento humano de la ley y del derecho naturales.

* * *

La expresión *lo justo natural (naturale iustum sive ius)* fue utilizada por los jurisconsultos romanos en un sentido muy amplio: «lo que enseñó la naturaleza a todos los animales» *(quod natura omma animalia docuit)*. De una manera instintiva, pura y simplemente natural, todos los animales procuran mantenerse en la existencia: la defienden, buscan el alimento, dan protección a sus crías, etc. Hacen, en suma, lo justo —es decir, lo adecuado— para su utilidad, en la medida en que pueden y con un

conocimiento sensitivo —no universal o abstracto— de lo que su propio bien requiere. Todo ello es recto o derecho, en la acepción de lo ajustado a las exigencias naturales de su propia entidad. Y en ese mismo sentido se le llama «derecho» natural, no en la acepción que supone la facultad de entender.

Para lo justo peculiar al hombre se usó, en cambio, la fórmula de *derecho de gentes (ius gentium),* un derecho definido por el jurisconsulto Gayo al afirmar: «lo que la razón natural constituye en todos los hombres es guardado por todos de una manera enteramente igual y se llama el derecho de gentes» *(quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes per aeque custoditur, vocaturque ius gentium: De iustit. et iure,* en *Instit.,* lib. IX). Este derecho específico del hombre es natural también, pero no en el sentido de lo que se ajusta o acomoda a la manera sustancial de ser de todos los animales, dado que presupone la razón como facultad natural de considerar una cosa poniéndola en relación con lo que de ella se deriva (capacidad de deducir o de inferir). La consideración de algo en referencia a lo que de ello mismo se sigue es propia de la razón *(considerare aliquid, comparando ad id, quod ex eo ipso sequitur, est propium rationis),* observa Tomás de Aquino *(Sum. Theol.,* II-II, q. 57, a 3).

El derecho de gentes es un derecho deducido o inferido (por la razón humana y para todos los hombres) de lo que es lo justo natural para todos los animales (en la acepción ya explicada de la fórmula «lo justo natural»). Se trata, pues, de un derecho que no resulta captado de una manera instintiva, sino en virtud de algún razonamiento. Dicho de otra manera: es el derecho específico del hombre no sólo por «ajustarse» al ser natural propio de éste, sino también por la forma en que resulta captado (la inferencia, la deducción).

Hay también la expresión «derecho natural de gentes» *(ius gentium naturale).* Su sentido es el de derecho natural del hombre, a diferencia del «derecho positivo de gentes» *(ius gentium positivum),* que es el aquí tratado al hablar del derecho positivo en las consideraciones anteriores. Estas fluctuaciones semánticas más bien enturbian que aclaran el fondo conceptual, pero se debe tener noticia de ellas y prestar atención en cada caso al contexto correspondiente. Por el mismo motivo es necesario consignar aquí que la expresión «derecho de gentes» se usa también para referirse a lo que hoy se designa con el nombre de «derecho internacional», el cual a su vez se divide en internacional natural e internacional positivo, siendo el primero de ellos una de las acepciones más frecuentes que en Roma tuvo la expresión *ius gentium.*

* * *

La teoría del derecho natural que aquí se ha expuesto es la de más larga tradición y la más rigurosamente elaborada. Importa no confundirla con otras acepciones «iusnaturalistas» (como las de Hobbes, Grocio, Pufendorf, los idealistas alemanes postkantianos, etc.). El iusnaturalismo aristotélico y aquinatense (cuyas ideas esenciales se encuentran también en Agustín de Hipona, Buenaventura, Duns Scoto, los escolásticos españoles del llamado Siglo de Oro —sobre todo, Vitoria y Suárez— y

ulteriormente, hasta llegar a nuestros días, en Balmes, Rommen, Maritain, Ramírez, Manser, Galán, Von Hippel, evita los extremos del individualismo y del socialismo, a la vez que difiere de las concepciones racionalistas, caracterizadas por la infravaloración de la historia y de las costumbres. Precisamente por ser abstracto en sí mismo, el derecho natural hace posible que su determinación se lleve a cabo atendiendo a las circunstancias de los diversos países y de las distintas épocas, y asimilando todas las enseñanzas de la experiencia de la vida, según lo exige la virtud de la prudencia, cuyo uso es indispensable como antes ya se ha dicho aquí, para que el derecho natural se concrete en el derecho positivo.

Derecho de propiedad

Cabe que un hombre tenga alguna cosa sin ser realmente su dueño y hasta con la intención de conservarla y aprovecharse de ella como si fuera suya. Cuando esto ocurre, está dándose un hecho que se denomina «posesión». A diferencia de ésta, y considerado éticamente, el *derecho de propiedad* es la facultad moral por la que un hombre, o bien un conjunto de hombres, es dueño de alguna cosa, aunque no la posea de una manera efectiva. Mientras la posesión es sólo un hecho, la propiedad tiene el carácter de un derecho. El sujeto de éste, el propietario, está dotado de un cierto poder moral, por virtud del cual alguna cosa le pertenece, es suya, aunque sea otro el sujeto que la esté poseyendo.

Aquí el término «cosa» significa «lo que no tiene la índole de persona». Por tanto, el derecho que se acaba de describir es el de propiedad en su acepción más completa o perfecta dentro del ámbito del que se ocupa la moral y desde el punto de vista por el que ésta queda especificada (el del valor de lo humano justamente en tanto que humano, véase «Ética filosófica»). Hablando con entera exactitud, ningún hombre es objeto, sino sólo sujeto, del derecho de propiedad. Lo que puede llamarse el derecho de Dios sobre los hombres es un poder radicalmente diferente del derecho de propiedad en el sentido en que la ética lo toma. El dominio divino de todos y cada uno de los seres —no solamente del hombre— es de tal índole, que ningún ser puede realmente existir si Dios no quiere implantarlo en la realidad y mantenerlo en ella —véase «Creación (y conservación)»—, mientras que, en cambio, el objeto del derecho de propiedad, del que la ética habla, puede existir independientemente de la voluntad del sujeto de este derecho y en ningún caso debe su existencia de una manera exclusiva, a la voluntad de ningún hombre, ni siquiera a la del que lo haya producido, por muy poderoso que éste sea (véase «Concurso divino»).

* * *

Según la clásica fórmula debida a la Jurisprudencia romana, la propiedad es el derecho de usar, disfrutar y disponer totalmente de una cosa, excluyendo a los demás hombres,

en tanto que lo permita Ia justicia: *ius utendi, fruendi et abutendi, exclusis allis, quantum iuris ratio patitur.* Esta fórmula ha sido acusada, con frecuencia, de desbordar los límites de lo éticamente lícito, por concebir de una manera insolidaria el derecho de propiedad. El fundamento de la acusación se pone en la palabra *abutendi,* tomada en la significación peyorativa que se refiere al abuso como acción de cometer un perjuicio. De esta manera, queda desatendida la última parte de la fórmula: «en cuanto lo permita la justicia». Estas palabras constituyen un límite que se opone evidentemente a los abusos. La justicia no es compatible con el uso éticamente incorrecto de ningún tipo de bienes (véanse «Justicia» y «Virtudes morales»). Por lo demás, la palabra latina *abusus* significa, en la mayoría de sus contextos, el uso cabal de algo, el disponer de una cosa enteramente hasta el extremo de consumirla o agotarla (no lo significado por la voz española «abuso» como un uso moralmente inadmisible).

También cabe interpretar mal las palabras *exclusis allis,* sin que ello sea necesario para entender su contexto, e igualmente se debe reparar en que la última parte de la fórmula desautoriza la mala interpretación. La exclusión de «los otros hombres» —de los que no son propietarios, ni individualmente ni en común, de la cosa de que se trate— no constituye realmente una insolidaridad, sino algo tan inevitable y comprensible como lo es, por ejemplo, que el efectivo ejercicio del derecho de un hombre determinado a comerse un trozo de pan impide que ese mismo trozo sea comido por cualquier otro hombre. Para evitar la exclusión, la solidaridad en el comer habría de consistir en abstenerse de cualquier alimento, ya que, por buena que fuese la distribución que de él se hiciera, la parte que un hombre come no la come otro hombre, y, por tanto, en relación a ella, no sería solidario con los demás quien efectivamente la comiese. De esta forma, la solidaridad estribaría en que todos los hombres se muriesen de hambre, aun pudiendo comer cada uno lo suyo, según pide la justicia gastronómica.

A esto debe añadirse que el derecho a excluir no es un deber, y que su uso está justificado plenamente cuando no se opone al ejercicio de los derechos ajenos: *inquantum iuris ratio patitur,* dado que la justicia no puede ser compatible con que alguien quede privado de lo suyo sin su libre consentimiento. La misma idea de «lo suyo» contiene intrínsecamente una inevitable exclusión. Lo que es propio de un hombre no pertenece a otro. En consecuencia, o se niega para todo individuo humano la facultad moral de poseer algo como suyo, y entonces no puede hablarse de justicia, ni de injusticia, en lo concerniente al poseer, o se afirma esa facultad, en cuyo caso se la está admitiendo como un poder de exclusión, pues no cabe que lo que estrictamente es de un hombre, sea, precisamente en cuanto suyo, lo que también de un modo estricto es de otro hombre. Nada de lo cual quiere decir que resulte imposible que un hombre trate algo suyo como si fuese común, beneficiando así a otros seres humanos. Incluso ocurre que ese comportamiento es un deber (como oportunamente se verá) en la medida en la que sea viable el llevarlo a la práctica *(ad impossibilia nemo tenetur);* pero este deber implica que el sujeto al que incumbe es dueño efectivamente de lo que ha de usar de esa manera.

La fórmula establecida por la Jurisprudencia romana abarca varios aspectos del

derecho de propiedad: el usar una cosa, el disfrutarla y el disponer de ella hasta el extremo de poder destruirla. La distinción entre el uso y el disfrute puede entenderse —para evitar la redundancia— como simétrica de la diferencia entre lo útil y lo deleitable, aunque también hay cosas en las que ambos valores se dan juntos. Por lo que toca a la destrucción del bien que hace de objeto del derecho de propiedad, es claro que hay ciertas cosas cuyo uso específico requiere necesariamente el destruirlas, y otras que van agotándose, por la insistencia o la frecuencia de su uso, hasta llegar a desaparecer enteramente. El derecho de propiedad de estos tipos de cosas es un *ius abutendi* en la acepción ya explicada. Por otra parte, la diferencia entre los bienes de consumo y los bienes de producción no implica que los segundos no se agoten al cabo de cierto tiempo.

* * *

El más radical de los problemas éticos en torno a la propiedad es el de la licitud o la ilicitud —se sobreentiende, en el orden moral— de la propiedad privada de los bienes de producción. Se denomina propiedad privada —con independencia de que su objeto lo sea un bien de consumo o, por el contrario, un bien productivo— a la que no tiene por sujeto a todos los ciudadanos en conjunto, sino a una parte de esta totalidad, o exclusivamente a un sólo hombre. En cualquiera de estas dos formas, la propiedad privada se contrapone a la pública, sin que ello baste para tener que afirmar que, si se admite la una, la otra deba negarse. La forma básica de la propiedad privada es la individual. El otro modo de propiedad privada la supone, puesto que el capital de la asociación libremente constituida se forma primariamente con lo aportado por los miembros de ella, a menos que sea el Estado quien regale ese capital, lo cual no puede ser justo si con ello no se promueve el bien común; y, si se cumple este obligado requisito, la asociación así constituida no sería, en rigor, estrictamente privada, por no deberse de una manera cabal a la libre iniciativa de sus miembros (ni en lo que atañe al capital que se le asigna, ni en lo que concierne a su objeto).

Suele considerarse a Platón como el teórico del *comunismo absoluto,* donde la única propiedad éticamente lícita es la pública no sólo para los bienes productivos, sino para los de consumo (antes de ser usados). Pero no es cierto que el comunismo absoluto haya sido propugnado por Platón. Lo mantenido por éste en su teoría de la πόλις o sociedad civil *(Repúbl.,* IV y V) es solamente lo que podría llamarse «socialismo en la cumbre», es decir, para la clase superior. Los demás ciudadanos quedan exentos de él. Tampoco es verdad que Tomás Moro haya propugnado seriamente, en su famosa *Utopía*, el comunismo absoluto, atribuido por él a la sociedad de la imaginaria isla de los Amaurotas. La tesis de Tomás Moro acerca de esta cuestión es lo que afirma Hythlodeo, por cuya boca habla el humanista inglés: «Yo soy de la opinión contraria, y pienso que nunca podrán ser felices los hombres allí donde todas las cosas sean comunes.» Y en lo que atañe a las «comunidades religiosas», donde efectivamente se practica un comunismo absoluto, es menester reparar en que la pertenencia a ellas se origina en una libre y personal decisión y en que no descalifican el derecho de propiedad privada (antes,

por el contrario, estas comunidades lo ejercen en cuanto miembros de la sociedad), ni pretenden que el modo en que dentro de ellas se convive haya de ser extendido a todos los ciudadanos. Por consiguiente, quienes toman estas comunidades como el modelo al que la sociedad civil debiera estar ajustada olvidan, o desconocen con ignorancia supina, el sentido de ellas (propiamente, la ignorancia se califica de supina cuando procede de la negligencia, siendo entonces un modo de pereza mental).

Para el *anarquismo,* que tiene como su principal representante a Bakunin, la única propiedad éticamente lícita de los bienes de producción es la que debe ser atribuida a las asociaciones de trabajadores. No se trata, por consiguiente, de la propiedad pública (estatal), ni de propiedad privada individual, sino de la propiedad privada en el sentido de que los correspondientes propietarios son esas asociaciones. El anarquismo afirma la legitimidad de la violencia para la implantación de su ideal, y niega que el Estado sea preciso, juzgándolo, por el contrario, pernicioso. El defecto esencial de esta doctrina, además de su afirmación de la violencia, es su exclusión del Estado, ya que éste resulta indispensable para la protección de los derechos de los individuos humanos y de las sociedades libremente constituidas, así como para mantener y promover el bien común desde el supremo poder que la sociedad civil requiere (véase, en «Sociedad civil», el doble aspecto de la función subsidiaria del Estado).

El *socialismo agrario,* propuesto por H. George, mantiene la tesis de que los bienes productivos inmuebles (concretamente, las tierras, el suelo) sean todos ellos de propiedad pública. Con la finalidad de establecer este régimen, implantaría, para los dueños de estos bienes, un impuesto único *(single tax),* equivalente al precio del alquiler de esas fincas al Estado, en condiciones tales que éste no haya de recaudar otros impuestos para poder subvenir a la integridad de sus gastos. La crítica al socialismo agrario se basa, en definitiva, sobre las razones que abonan la licitud moral de la propiedad privada —incluso individual— de bienes de consumo y de producción y que en su momento se expondrán.

El *socialismo* en su sentido *más completo* es la concepción según la cual deben ser abolidas todas las formas de la propiedad privada de los bienes de producción. En la «sociedad socialista», estos bienes no pueden ser de propiedad privada en la plena acepción del término. Dentro del socialismo se distinguen dos formas: la marxista, a la que cabe calificar como la más unitaria de las dos (la designada con el nombre de «comunismo»), y la no-marxista. Es muy difícil establecer con claridad la diferencia entre estos dos socialismos, especialmente en razón de los numerosos giros y fluctuaciones del segundo, como no sea que se atienda al hecho de que éste admite la pluralidad de los partidos políticos y una pequeña, o mediana, propiedad privada de bienes de carácter productivo, aunque sometida por el Estado a un control tan minucioso y riguroso que equivale a negarla. Así, pues, el socialismo no-marxista es tendencial o virtualmente un marxismo en lo que concierne a la propiedad de los bienes de producción. Entre sus más destacados partidarios cabe citar a los alemanes W. Eichler, A. Arndt, H. D. Ortheb y L. Preller; los ingleses R. Jenkins y C. R. Crossland, y el francés A. Philipp. El socialista inglés Fletcher ha exaltado las ventajas técnicas asequibles con la

actuación, dentro del campo económico, de individuos excepcionalmente dotados y ambiciosos: «Si la economía es puesta en orden, necesitaremos de nuevo al pujante individualista del viejo estilo, al pionero, al experimentador, al hombre que aspira a un lugar bajo el sol. Dentro del marco de una economía planificada, este tipo de hombre no puede ocasionar ningún mal.» El indispensable requisito que en estas afirmaciones se contiene («economía planificada», economía «puesta en orden», según las reglamentaciones socialistas) quiere decir, en suma, que el «pujante individualista» del que en ellas se habla no dejaría de actuar como un funcionario del Estado, siguiendo, en resolución, las directrices emanadas de éste. Y, sobre todo, no se muestra en ninguna de esas afirmaciones la razón que de un modo ético directo pudiera justificar la relativa descentralización que en ellas aparece propugnada.

* * *

En la crítica que dirige a la economía política, Marx sostiene, entre otras cosas, las siguientes: «Los hombres, en la producción social de su vida, entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad *(bestimmte, notwendige, von ihren Willen unabhängige Verhaltnisse):* los comportamientos productivos correspondientes a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estos comportamientos constituye la estructura económica de la sociedad, la base sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política *(ein juristicher und politischer Überbau)* y a la cual corresponden determinadas formas sociales de conciencia. La forma de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y del espíritu. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser social, sino, a la inversa, es su ser social lo que determina a su conciencia» (cf. «Zur Krit. der polit. Ökonomie», en *Obras completas* de Marx y Engels, lnstit. f. Marx.-Leninismus, IV, pp. 8-9).

Aunque el materialismo de éstas afirmaciones es patente, Engels insiste en él: «No sólo para la economía, sino para todas las ciencias históricas (y son ciencias históricas todas las que no son ciencias de la Naturaleza), fue un descubrimiento revolucionario el principio según el cual la forma de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual, de modo que todos los comportamientos sociales y políticos, todos los sistemas religiosos y jurídicos, todas las concepciones teoréticas que surgen en la historia, solamente se pueden comprender cuando se entienden las condiciones materiales de la vida en la época correspondiente y cuando se deducen de estas condiciones de vida materiales» *(Obras completas* de Marx y Engels, edic. cit., vol. IV, p. 470).

Por consiguiente, la forma jurídica de la propiedad no depende, según esto, de la voluntad de los hombres, sino del grado de desarrollo conseguido por las fuerzas materiales de producción de la existencia humana, aunque no siempre se dé un perfecto ajuste entre la forma jurídica de la propiedad de los medios materiales de producción y el grado de desarrollo alcanzado por éstos. El desajuste —el conflicto— es posible, y se ha

dado en varias ocasiones, que han sido otras tantas revoluciones sociales; pero acaba por resolverse con la desaparición de la forma de propiedad que no se adapta al desarrollo logrado por los medios productivos materiales, quedando sustituida por una nueva forma de propiedad que se acomoda a la nueva situación. De esta suerte, la tendencia del capital a concentrarse, y, en consecuencia, a hacer que la producción material de la vida humana sea cada vez más social, tiene su último efecto en la completa extinción de la propiedad privada de los medios materiales productivos y en la implantación de la propiedad exclusivamente social de estos medios. Así lo expresa Marx en estas tesis:

«La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña empresa, y ésta es una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la individualidad misma del trabajador»; «esta forma de producción supone la distribución del suelo y de los medios productivos», pero «sólo es compatible con los estrechos límites iniciales de la producción y de la sociedad»; «al llegar a un cierto nivel, hace aparecer los medios materiales de su destrucción»; «desde ese momento, empezarán a moverse en el seno de la sociedad fuerzas y pasiones que se sienten encadenadas por ella»; «la expropiación de los productores inmediatos se llevó a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el impulso de las pasiones más infames, sucias y mezquinamente groseras»; «la propiedad privada del trabajador es suplantada por la propiedad capitalista, que se basa en la explotación del trabajo ajeno, aunque formalmente libre»; «la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el que se vuelven incompatibles con su ropaje capitalista. Este ropaje estalla. Ha sonado la hora de la expropiación de la propiedad capitalista. Los expropiadores son expropiados» *(El Capital,* l, secc. 7, cap. 24, p. 7).

Como se puede ver en estas afirmaciones, el capitalismo surge, según Marx, como una consecuencia necesaria de la progresiva ampliación de los estrechos límites iniciales de la producción y de la sociedad. Mas si ello es así, no se puede entender el tono ético —y no sólo patético— del lenguaje que Marx emplea al hablar de la forma en que los capitalistas expropiaron a los trabajadores: «el más despiadado vandalismo», «las pasiones más infames, sucias y mezquinamente groseras». Este idioma ético —moralmente reprobatorio— no es conciliable con el puro *determinismo* de la concepción que Marx tiene del desarrollo socioeconómico del hombre y que implica el radical materialismo del que antes se ha hablado. Condenar moralmente lo que ocurre de un modo inevitable (no como efecto de la libre voluntad) es, evidentemente, una pura contradicción. Marx no tiene derecho al uso de los calificativos morales, porque su interpretación de la manera en que la economía y la sociedad se han ido desarrollando es enteramente materialista y determinista. El propio Marx es consciente de que su punto de vista no permite el lenguaje ético, a pesar de lo cual lo usa —como harán también sus seguidores—, y no sólo en esta ocasión, sino en otras muy abundantes. La prueba de que es consciente de la incongruencia de ese modo de hablar la dan, con toda evidencia, estas palabras suyas: «Menos que ningún otro puede mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la configuración económica de la vida social como un proceso histórico natural, hacer responsables a los individuos de situaciones de las que no pueden dejar de ser

socialmente una hechura, aunque subjetivamente puedan elevarse sobre ella» *(El Capital,* Prólogo de la 1.ª edic., *circa finem).*

De todo ello resulta que el *derecho* de propiedad no es concebible bajo ninguna forma, ni siquiera bajo la forma de la propiedad comunitaria, dentro de la teoría que Marx propone para la explicación socioeconómica del desarrollo de la Humanidad. En el seno de esta teoría no se puede hablar de ese derecho, ni tampoco de ningún otro, sino tan sólo de hechos necesarios, por ser esto lo único que puede tener sentido en el determinismo radical que se profesa en ella.

Ahora bien, cabe a su vez preguntarse si el sedicente «socialismo científico» de Marx es, en verdad, «científico» en la acepción positiva de este término. Y la respuesta, necesariamente negativa, se fundamenta en el hecho de que el actual desarrollo de la técnica y de la industria, en vez de haber provocado, como pensaba Marx, una creciente miseria de los productores inmediatos y la revolución de éstos contra el capitalismo, ha elevado el nivel de vida de esta clase, y tanto más cuanto mayor ha sido el desarrollo de las sociedades en vanguardia. «El examen […] del desarrollo del capitalismo posterior al Manifiesto —se refiere al del Partido Comunista en 1848—muestra, efectivamente, con la evidencia de la reconstrucción histórica objetiva, cómo la acción de las fuerzas y exigencias inherentes al capitalismo, al proletariado y al Estado moderno, desarrolla en los países industriales todo un proceso de transformación económica y política que lleva no sólo a la neutralización y eliminación de la tendencia al empobrecimiento de las clases trabajadoras, sino más bien a una elevación creciente de su nivel de vida» (R. Mondolfo, *El humanismo de Marx,* F. C. E., México-Buenos Aires, 1969, p. 117).

Es bien cierto que el desarrollo del capitalismo estuvo inicialmente acompañado de numerosos y muy graves abusos, si bien esta afirmación no puede hacerse sin hablar el lenguaje de la ética. Pero este idioma no es preciso para enunciar el hecho de que el nivel de vida de los productores inmediatos ha subido, en vez de bajar, en las sociedades que técnica e industrialmente han alcanzado un mayor desarrollo. Y este innegable hecho, que invalida, evidentemente, las predicciones de Marx, no es ningún fenómeno aberrante, misterioso o imprevisible. El objetivo del empresario no consiste en almacenar las mercancías que los obreros de su empresa producen. Lo que el economista R. Ruyer dice del dueño de la empresa monopolística es extensible, y con mayor razón, a los demás empresarios: «Si el empresario monopolístico quiere lograr unos beneficios óptimos, habrá de poner unos precios que permitan que las mercancías sean compradas. […] Tendría más insensatez que la que consiente la naturaleza, si hiciera producir para almacenar, sin poder convertir las mercancías en dinero, siendo así que, según la teoría, su único objetivo es el dinero y no los productos» *(Éloge de la soc. de consom.,* Caldman-Levy, Mayenne, 1969, p. 15. Junto a no pocos aciertos, esta obra contiene algunas afirmaciones éticamente inadmisibles, entre ellas la de la índole pura y simplemente secundaria de los valores espirituales).

La creciente cantidad de los productos que las más avanzadas sociedades ponen en el mercado necesita, sin duda, una creciente clientela, y ésta resulta imposible si la miseria se acrece en su intensidad y su extensión. La lógica que hay en ello invalida los

argumentos de las «profecías» hechas por Marx (a la vista, exclusivamente, de lo que sucedió en su propia época, es decir, al comienzo de un desarrollo cuyo curso ulterior no fue capaz de prever. Por lo que al caso de Rusia se refiere, no fue la industrialización lo que produjo la revolución, sino a la inversa, frente a todo lo previsible en la doctrina de Marx con su peculiar determinismo económico).

* * *

La afirmación del *derecho* de la propiedad privada —incluso individual— no sólo de los bienes de consumo, sino igualmente de los productivos, tiene una doble base: la utilidad social y el derecho de los individuos humanos a ejercer su libre iniciativa (si no se oponen con ella al bien común). La primera de estas dos bases es la alegada por Tomás de Aquino. Su comentario *(In Polit.,* II, lect. 4) a la impugnación aristotélica *(Polit.,* II, 5) de las ideas de Platón sobre la propiedad (que ya aquí se han expuesto) no ofrece gran interés, aunque contiene los gérmenes de la doctrina que de un modo explícito aparece en las tesis que siguen:

«En relación con lo que al hombre le es externo, hay dos asuntos que conciernen a éste, el primero de los cuales es el del poder de procurar y administrar *(potestas procurandi et dispensandi),* y en tal sentido es lícito que el hombre posea cosas propias. Ello es también necesario para la vida humana por una triple razón: en primer lugar, porque cada cual es más solícito de lo que a él sólo le atañe que de aquello que le es común con todos o con varios, ya que, rehuyendo el trabajo, cada uno abandona a otro lo común, tal como ocurre cuando son varios los hombres a cuyo cargo corre una misma tarea; en segundo lugar, porque las cosas humanas son tratadas más ordenadamente si a cada hombre le incumbe el respectivo cuidado de procurar una cosa determinada, pues habría confusión si, de un modo indiscriminado, todos cuidasen de todo; y en tercer lugar, por haber mayor paz entre los hombres cuando cada uno se limita a su correspondiente cometido. […] El otro asunto que concierne al hombre, en relación a las cosas exteriores a él, es el uso de ellas y, en este aspecto, el hombre no debe poseer esas cosas como propias, sino como comunes, de manera que, en caso de necesidad, esté pronto a comunicarlas con otros hombres» *(Cont. Gent.,* III, cap. 27, y *Sum. Theol.,* II-II, q. 66, a. 2).

En resumen: la propiedad privada es lícita y, además, necesaria, porque con ella hay más solicitud, mejor orden y mayor paz (la segunda y tercera de estas razones no son tan claras como la primera: el orden y la paz pueden también conseguirse, aunque ello es, sin duda, éticamente reprobable, de un modo dictatorial). Pero el uso de los bienes exteriores que hacen de objeto de la propiedad privada debe ser solidario en caso de necesidad (solidario no es lo mismo que gregario, ni tampoco se identifica con la sujeción a un reglamento que el Estado impusiera). De esta suerte, Tomás de Aquino ve en la propiedad privada un derecho, pero también la fuente de un deber. La «función social», como hoy decimos, de esta forma de propiedad, se da tanto en su índole de derecho como en el deber que de ella surge. Ya en calidad de derecho es socialmente útil la

propiedad privada, pero al valor que así tiene se le suma el que le acompaña en virtud del deber de usar su objeto como si fuese común —es decir, de un modo solidario—, siempre que hay caso de necesidad (y, por supuesto, si ese uso es posible).

* * *

Otra cuestión que plantea la propiedad privada en general —no sólo la de los bienes de consumo— es la de si este derecho vale, en rigor, como derecho natural o solamente como positivo. Para resolver esta cuestión, hay que comenzar por distinguir la propiedad privada, por un lado, y por el otro, la forma en que estén divididos entre los hombres los bienes que hacen de objeto de este tipo de propiedad. Tomás de Aquino tiene en cuenta esta distinción al negar que la propiedad comunitaria de todas las cosas esté exigida por el derecho natural. «La comunidad de las cosas se atribuye al derecho natural, no porque éste ordene que todas las cosas hayan de ser poseídas en común y ninguna como propia, sino porque la *división* de las posesiones no se hace por el derecho natural, sino por obra de un convenio humano, que pertenece al derecho positivo [...]. De ahí que la *propiedad* de las posesiones, en vez de ir contra el derecho natural, se añada a éste, por medio de la razón humana» *(Sum. Theol.,* II-II, q. 66, a. 2, ad 1).

Lo añadido al derecho natural por medio de la razón humana pertenece al «derecho natural de gentes» *(ius gentium naturale),* no al derecho de gentes en la acepción tan sólo positiva *(ius gentium positivum).* Para sostener que la propiedad privada no es de derecho natural, se ha de tomar este término en la significación de «lo que la naturaleza enseñó a todos los animales» (véase «Derecho»), pero no es éste el sentido en que se habla del derecho natural para el caso específico del hombre, que es el que aquí se examina. En consecuencia, lo que pertenece al derecho positivo de gentes no es el derecho de propiedad privada, sino la forma en que los bienes que hacen de objeto de esta propiedad estén concretamente divididos entre los seres humanos.

La propiedad privada, en suma, es de derecho natural por apoyarse en la naturaleza del hombre; y, por ser la razón humana la que infiere de esta naturaleza el derecho de propiedad, ha de afirmarse, a su vez, que este derecho es de carácter derivado, sin que por ello deje de ser natural del mismo modo en que toda verdad científica es, en el hombre, una verdad derivada (demostrada, inferida), sin que por ello deje de ser una verdad. Por otra parte, el derecho de propiedad privada ha de subordinarse al bien común, de tal suerte que si se da en concreto el caso de que choque con éste en una determinada situación, debe ceder ante él. Y, desde luego, el derecho de propiedad privada no se puede oponer a la necesidad de que el Estado cuente con los bienes precisos para cumplir su función. Ambos tipos de propiedad —la privada y la pública— son necesarios para la buena marcha de la sociedad civil, correspondiendo a la prudencia política (véase «Prudencia») la solución, según las circunstancias, de los conflictos que surjan del ejercicio de estas dos formas lícitas del derecho de propiedad.

* * *

La otra base en la que se apoya el derecho de propiedad privada es, como ya se ha indicado, otro derecho: el de los individuos humanos a ejercer su libre iniciativa sin oponerse con ella al bien común. La propiedad privada tiene, así, el carácter de un *instrumento* de este derecho del hombre como persona. Se deduce de él, aplicándolo a la relación del hombre con las cosas. Pero, además, el derecho de propiedad privada es también una *garantía* de las demás libertades que en principio son inseparables de la dignidad personal del ser humano. De ahí que se entienda bien la insistencia contemporánea sobre el nexo entre la propiedad privada y la libertad. El poder creciente del Estado ha hecho de esa insistencia una necesidad, y no ya sólo frente a la amenaza procedente del despotismo del régimen que hoy por hoy es la más cumplida encarnación de la ideología totalitaria, sino también para salir al paso de las infiltraciones de esa ideología en el llamado pensamiento liberal. Una muestra inequívoca de la defensa que actualmente requiere la propiedad privada se contiene en estas palabras del Pontífice Juan XXIII: «La historia y la experiencia atestiguan que, en los regímenes políticos que no reconocen el derecho de propiedad privada, incluso de los bienes productivos, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad; por eso es legítimo inferir que éstas encuentran garantía y estímulo en aquel derecho» (cf. Enc. *Mater et Magistra,* n. 32).

M. Friedman ha subrayado con singular agudeza el alcance *político* de la propiedad privada. Aunque algunas de las ideas de este prestigioso economista son poco respetuosas, en apariencia al menos, con los valores supraindividuales, las tesis que seguidamente se consignan ponen de manifiesto una profunda y lúcida reflexión sobre el complejo problema de las relaciones entre la economía y la política: «Las organizaciones económicas tienen una doble función en la promoción de una sociedad libre. Por una parte, la libertad en las organizaciones económicas es en sí una parte de la libertad en general. […] En segundo lugar, es también un medio indispensable para la conciencia de la libertad política»; «el intercambio puede producir coordinación sin usar la fuerza. El modelo que funciona en una sociedad organizada sobre la base del intercambio voluntario es una economía de intercambio con libre empresa privada»; «la existencia de un mercado libre no elimina la necesidad de tener un Gobierno. Al contrario, el Gobierno es necesario, tanto en su función de foro para determinar las reglas del juego, cuanto en su función de árbitro para interpretar y hacer cumplir las reglas establecidas» *(Capitalismo y libertad,* Rialp, Madrid, 1966, pp. 13-14).

Ente (y propiedades del ente)

La voz «ente» deriva del término latino *ens,* que, como el vocablo griego ὄν*,* significa simplemente *lo que es, lo que tiene ser.* Ahora bien, la palabra «ser» puede, a su vez, tomarse en dos sentidos. En efecto, unas veces la utilizamos para atribuir a alguna cosa un cierto modo o manera de consistir, que se da en ella; y así, pongamos por caso, aplicamos a Roma la índole de ciudad, empleando para esto el verbo «ser» en su tiempo presente («Roma *es* una ciudad»). Pero, otras veces, en cambio, nos valemos del verbo «ser» para expresar el hecho de la existencia, el existir, tal como ocurre, por ejemplo, al afirmar que «quien piensa tiene, sin duda, ser» (en el sentido de que, evidentemente, está existiendo). Incluso cabe que no conozcamos bien qué es una cosa, por no saber con exactitud en qué consiste y, sin embargo, estemos seguros de que es, en la acepción de que existe. Y, a la inversa, cabe que sepamos bien qué es una cosa, sin que estemos seguros de su ser en tanto que no tenemos la certeza de que realmente exista.

Así, pues, la palabra «ser» puede funcionar como sinónimo de la voz «consistir» (en esto, o en aquello, o en lo de más allá) y también puede resultar equivalente al vocablo «existir». ¿En cuál de estos dos sentidos se la toma cuando se dice que *ente* quiere decir *lo que es, lo que tiene ser?*

Supongamos que se la usa en la acepción de existir. En ese caso, la palabra «ente» significa «existente». Sin embargo, si nos fijamos bien en este término, comprobaremos con facilidad que el existir no se presenta en él como algo aislado. «Existente» no significa «existir», sino algo que tiene existencia, y ese algo ha de tener también un consistir, pues no cabe que exista lo que en nada consiste o lo que consiste en la nada. Por tanto, hay que tener alguna esencia, algún modo de consistir, para estar dotado de existencia. En el caso de Dios, que es cabalmente lo más opuesto a la nada, el consistir y el existir se identifican (véase «Atributos divinos entitativos»). Pero ello no ha de entenderse en el sentido de que Dios sea algo así como un puro vacío de esencia, sino, al contrario, como una esencia infinita a la que nada le falta.

La índole propia de Dios, la que hay que atribuirle en exclusiva, debe considerarse como esencia en la más plena acepción de esta palabra. Cualquier esencia, en cambio, sólo puede tomarse en calidad de limitada o finita. No toda esencia tiene necesariamente

alguna falta, pero la esencia de lo limitado ha de tenerla. Así, por ejemplo, en la índole o modo de ser de una naranja no se contiene lo peculiar de la esencia o índole de un hombre, ni en la de lo finito o limitado se contiene lo peculiar de la de Dios; pero ello se debe a que todo lo finito o limitado ha de adolecer de algún defecto, no a que toda esencia sea una falta o la lleve consigo. Las faltas no son esencias, sino negaciones de esencias, ni las esencias son faltas, pues si lo fuesen, toda forma de ser equivaldría a una forma de no-ser, lo cual sólo tendría una explicación: la de que el ser y el no-ser fuesen realmente lo mismo.

Pero volvamos al concepto del ente, manteniendo el supuesto de que la palabra «ser» esté tomada como equivalente de «existir». Sobre esta base, y como ya se dijo, «ente» equivale a «existente», pero no, en cambio, a existencia. La existencia no existe, ni tampoco puede existir, por la bien clara razón de que no es una esencia. Aunque en el caso de Dios la existencia y la esencia se identifican realmente, ello no quiere decir que la existencia divina exista de una manera necesaria. Lo que de un modo necesario existe es Dios mismo, no su existir. Y el tener que afirmar que la esencia divina existe de una manera absolutamente necesaria no impide la distinción conceptual entre esta esencia y su absolutamente necesaria existencia. Esa *distinción conceptual* es compatible con la *identidad real* de la existencia y la esencia de Dios, de un modo análogo a como la distinción entre el lucero de la mañana y el de la tarde es perfectamente compatible con la identidad real de «ambos» luceros porque efectivamente no son dos, sino uno y el mismo. Por fundado que esté nuestro *juicio* de que un sólo lucero es tanto el de la mañana como el de la tarde, nuestros *conceptos* del lucero matutino y del lucero vespertino son irreductiblemente diferentes. Cada uno de ellos se refiere a un aspecto distinto de algo uno y lo mismo.

Salvo en el caso de Dios, la distinción entre la esencia y la existencia no es conceptual únicamente, sino también real. Ello se explica en virtud de que todo lo limitado tiene un modo de ser —una esencia— cuya existencia no es absolutamente necesaria. Claro que si algo limitado está en efecto existiendo, es absolutamente necesario el afirmar su existencia, pero no el afirmar que ella misma es absolutamente necesaria. Esto último equivaldría a sostener que algo limitado está existiendo con una completa independencia respecto, incluso, de Dios. En suma: la tesis según la cual en todo lo limitado la esencia y el existir se distinguen realmente, tiene su fundamento en la distinción, también real, entre Dios y cualquiera de las demás realidades. Para que la esencia y la existencia se identifiquen realmente, es necesario, de una manera absoluta, que sean la esencia y la existencia propias del Ser Absolutamente Necesario.

El *concepto* del ente es, en principio, el de la estructura bipolar de la esencia y de la existencia. Esta estructura es meramente *lógica* —no real, no ontológica— en el único caso de la realidad simplicísima de Dios; en todos los demás casos, es también una estructura *ontológica.* En ella cabe acentuar o destacar, como hemos hecho hasta aquí, el polo de la existencia, pero sin aislarlo enteramente. No podemos por menos de concebir la existencia como existencia *de* una cierta esencia, aunque en el caso de Dios el valor de ese «de» no sea más que conceptual. Pero, a la inversa, también si se destaca o

acentúa el otro polo estructural del ente, no por ello lo aislamos por completo. Concebimos la esencia como esencia *de* un ente, de un existente en acto o en potencia. No cabe ninguna esencia, ningún modo de ser, que lo sea de un ente absolutamente imposible. Tal esencia sería la de la nada, es decir, no sería esencia alguna. Y aunque una esencia puede ser concebida sin incluirla en un ente que la esté poseyendo, lo que entonces ocurre es que la concebimos como una entidad completa: la tratamos «como si fuera» una esencia existente, no por juzgar que lo sea, sino por concebirla de ese modo.

De ello resulta que, aunque el concepto del ente nos muestra una estructura bipolar, es, sin embargo, el más simple de todos nuestros conceptos. Sólo de un modo aparente son más simples que él las nociones de esencia y existencia, porque, como ya se ha señalado, lo más que cabe es destacar o acentuar una de ellas, sin que la otra deje de estar connotada. De ahí la clásica distinción entre el ente tomado como *nombre* y el ente usado como *participio.* En cuanto nombre, denota el ente la esencia, connotando, no obstante, la existencia (efectiva o posible). Y, en tanto que participio, denota, en cambio, la efectiva existencia, pero sin dejar de connotar la esencia. Se trata de algo comparable a lo que ocurre con la palabra «estudiante» —es el ejemplo que se suele poner—. Como nombre se aplica a alguien a quien compete estudiar, aunque no esté estudiando, mientras que como participio se la usa para destacar o subrayar el efectivo acto del estudio, aunque sin dejar de connotar en él un sujeto que lo realiza. Lo mismo puede ocurrir, por poner otro ejemplo, con la voz «cognoscente». No siempre el cognoscente está ejerciendo el acto de conocer, pero no cabría llamarle de ese modo si estuviese privado de la respectiva aptitud. De un modo similar, se llama ente, tomando esta palabra como nombre, a lo que tiene aptitud para existir, aunque de hecho no exista, mientras que, usado como participio, ente denota sólo lo que *existe,* y justo en tanto que existe. En ambos casos se da la estructura de la esencia y de la existencia: *algo* que puede existir y el *existir* de ese algo.

Por el contrario, un absoluto imposible no tiene ninguna esencia ni ninguna existencia (ni siquiera de un modo potencial). En virtud de ello, y hablando con propiedad, no se le llama ente. De un modo impropio, cabe llamarlo así, pero entonces se trata sólo de un puro y simple «ente de razón» o mera ficción mental, no de un ente efectivo, por más que lo podamos concebir —no juzgar con verdad— como si lo fuera. Y de algún modo, sin duda, hemos de pensarlo, ya que lo distinguimos del auténtico ente. Lo concebimos «como si lo fuera» *(ad instar entis).* De lo contrario, no podríamos juzgar que no lo es (para juzgar hay que pensar lo juzgado).

En el ente real —o sea, en el que puede, con propiedad, llamarse ente—, la esencia es a la existencia como la potencia al acto, salvo en el caso de Dios, que es Acto Puro, aunque también los dos polos se distinguen en Él, como ya se advirtió, según nuestra manera de pensarlos. La esencia es lo actualizado —o, al menos, lo actualizable— por la existencia, y ésta es, a su vez, el acto correspondiente. Un mero ente posible es aquel cuya esencia no está existencialmente actualizada. Se halla sólo en potencia de existir y en esta situación únicamente se da como objeto de pensamiento. Y, si llega a existir, resulta, por ello mismo, actualizado, pero sin dejar de ser, en cierta manera, potencial, ya

que no es puramente su existir y, por tanto, ha de tener también otro componente, a saber: la potencia de existir, sino que actualizada. Esa potencia es, pues, la esencia, con relación a la cual la existencia se comporta como acto. La expresión *actus essendi,* acto de ser, puede significar la existencia no como aislada, sino como actualizante *de* la esencia. Dicho con otros términos: el ser, simplemente en cuanto existencia, es sólo acto, pero, en cuanto existencia de una esencia, connota la potencialidad propia de ésta, sin confundirse con ella en modo alguno.

La manera en que el ser, como existencia, se comporta respecto de la esencia es también comparable con el modo en el que la forma se comporta respecto de la materia. Así, Tomás de Aquino sostiene que el ser es considerado como algo formal *(ipsum esse consideratur ut formale, Sum. Theol.* I, q. IV, a. I, ad 3), de donde resulta que la esencia debe considerarse como lo material en el sentido de lo actualizado por la forma (no en la acepción de que consista en un cuerpo, o en la materia de él, cosa que sólo ocurre cuando se trata de entes materiales). Ahora bien, aunque el ser, en cuanto existir, se comporta respecto de la esencia como la forma respecto de la materia, ello no significa que sea forma. El propio Tomás de Aquino lo dice de una manera bien explícita: «el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y también de las mismas formas» *(ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; ibíd.).*

* * *

Como ya se observó, a pesar de tener una estructura (al menos, lógica), el concepto del ente es el más simple de todos nuestros conceptos. Por ello mismo, es también el más universal. De ahí la absoluta imposibilidad de definirlo. En tanto que es el más simple, está presente sin excepción alguna en los demás, y es cosa bien conocida que lo definido no ha de entrar en la definición. Y, por ser el más universal, no cabe encuadrarlo en otro que fuese respecto de él como el género respecto de la especie, según el modo en el que, por ejemplo, definimos al hombre enmarcándolo en el género «animal» y delimitándolo, a su vez, dentro de éste, en virtud de la diferencia específica expresada con la voz «racional». En suma: cualquier concepto que se utilizara para definir el del ente estaría ya suponiéndolo, tanto según su extensión (es decir, por lo que atañe al conjunto de todo aquello a lo que cabe aplicarlo) cuanto también según su comprehensión (o sea, por lo que concierne a las notas que integran su contenido).

Ello no obstante cabe una cierta *descripción* del ente. No es lo mismo inscribir que describir. Inscribir el ente en un concepto que le sirva de marco es imposible, por las razones ya expuestas. Pero, en cambio, es viable el describirlo, y algo de ello se ha hecho en las consideraciones anteriores, precisamente al examinar la estructura de la noción de entidad. Mostrarla como integrada por la esencia y por la existencia es ya, evidentemente, un cierto análisis y, en consecuencia, también una descripción. En el caso del ente no es posible ese otro modo o forma de describir que se efectúa conjuntando varias notas eventuales, o accidentes, que, por no tener más que ese valor, no expresan nada radical en lo descrito, pero que, por el hecho de que sólo en él se congregan, sirven

así para diferenciarlo de cualquier otra cosa. Tal es, por ejemplo, el caso de la descripción que del hombre se hace con la fórmula que lo caracteriza como «animal bípedo e implume» (si bien es cierto que la nota de animal sobrepasa el nivel del accidente). En el caso que nos ocupa no cabe hacer una descripción de este tipo, ya que todas las notas que con esa finalidad se utilizaran estarían implicando el concepto del ente, y porque, al describirlo en general, no puede emplearse nada que convenga tan sólo a algún ejemplar de él.

Por otra parte, hay también descripciones imaginarias o imaginativas del concepto del ente. Podemos representarlo, en cierto modo, como una especie de isla en el mar de la nada, de forma que cada ente resultaría, así, pensado como una excepción hecha al no-ser. Sin duda, la fantasía puede «colaborar», a su manera, en nuestro modo de concebir los entes en cuanto entes, y ello tiene, además, en su favor la mayor intensidad con que los objetos se nos muestran al contraponerlos entre sí (por ejemplo, lo blanco sobre fondo negro, lo negro sobre fondo blanco). Pero una vez más hay que advertir el peligro que encierra el dejarse llevar de la imaginación. Cierto que todo ente contradice a la nada, mas ningún ente tiene necesidad de ella en modo alguno. Una cosa es que concibamos cada ente como contradictorio de la nada, y otra que la nada sea indispensable para el ser de los entes, tal y como es preciso para el ser de las islas el del mar. La tensión «conceptual» que se establece al concebir el ser como opuesto al no-ser no es ninguna tensión «real» en ningún ente, y el llamarla tensión no sobrepasa los límites de una simple metáfora, si con ese término se entiende un conflicto o choque de energías. Pues si la nada fuese una energía, o de alguna forma la tuviera, ya no «sería» la nada, sino ese mismo poder, o aquello que lo tuviese.

El filosofema de Heidegger, «todo ente proviene, en tanto que ente, de la nada» *(omne ens, qua ens, ex nihilo fit),* no es admisible en su sentido literal, porque la nada, en su más radical significado, no tiene capacidad para existir ni, por tanto, para funcionar como un origen del que algo realmente venga y del cual esté hecho. Ni tampoco se puede interpretar esa frase de Heidegger como si con ella en definitiva se dijese lo que afirma Aristóteles al hablar de la privación como principio del cambio *(Phys.,* I, 7, 190 b II). La privación o carencia de algún modo de ser es necesaria para toda transformación, porque el sujeto de ésta no cambiaría en modo alguno si no adquiriese ninguna novedad, es decir, algo que antes del cambio no tuviera; pero la falta o la privación de algún modo de ser presupone algún ser, ya que tan sólo se da en algo existente, no en el no-ser absoluto o pura nada. Así, por ejemplo, la ignorancia se da en el ignorante y, aunque éste adolece de ese defecto o falta, no se reduce a un absoluto no-ser. Y la enfermedad no se da suelta o aislada, sino precisamente *en* el enfermo, de tal modo y manera que sin éste no puede haber ninguna enfermedad; mas tampoco es posible enfermo alguno que no posea ningún ser, ni a su vez la curación sería posible si el sujeto de ella no existiese con ciertas determinaciones positivas. Y, por último, el cambio no es el único modo en que puede surgir un ente, ni lo creado proviene de la nada en el sentido de que la nada se comporte como una cierta materia de la que Dios se sirva para implantar un ente en la realidad (véase «Creación»).

* * *

Queda todavía, sin embargo, otra posible descripción del ente: la que consiste en analizar sus propiedades. En la terminología filosófica se da el nombre de «propiedades del ente» a las características o notas que convienen al ente en general, o sea, a todos los entes, pero que no aparecen de una manera explícita en el concepto de lo común a todos ellos. En realidad, esos atributos o notas son idénticos al sujeto que los posee y, en consecuencia, también idénticos entre sí. Su manera de distinguirse unos de otros, y todos ellos del ente, es sólo conceptual, no real, como corresponde a los diversos aspectos de algo uno y lo mismo. Por no estar explícitos en el concepto de lo común a todo ente, derivándose de él, se les denomina «propiedades», de una manera análoga a como se llama propiedad de la circunferencia a la igualdad de ésta con el producto simbolizado en $2\pi r$ y que no se da, de un modo explícito, en el concepto de las figuras de esta clase, aunque se infiere de esa misma noción.

¿Cuáles son esas propiedades que no dejan de darse en ningún ente, a pesar de no estar explícitas en la noción de lo común a todos ellos? Todo ente puede ser considerado sin ponerlo en relación con ningún otro —de una manera aislada o absoluta—, o bien de un modo relativo o comparativo. Considerado de una manera absoluta, todo ente se nos presenta positivamente como *cosa* y negativamente como *uno.* El concepto de cosa o realidad es por completo idéntico al de ente. Lo concebido de una manera explícita en aquél es exactamente lo mismo que lo que en éste de un modo explícito se concibe. No hay que hacer ninguna deducción para que un ente aparezca como realidad o como cosa. Así, pues, el concepto de cosa o de realidad no es ninguna de esas propiedades por las que nos habíamos preguntado. Por supuesto, el sentido en que aquí se toma la voz «cosa» es el más amplio de los que ésta tiene en el lenguaje común, donde no siempre se hace la distinción entre cosa y persona. Ese concepto de cosa o de realidad (en latín, *res),* que puede aplicarse a todo, es positivo, tanto como el de ente, por no implicar ninguna negación. «Cosa» es lo que tiene (en potencia, o en acto) ser (=realidad), no lo carente de ello, y de ahí que sólo se aplique este concepto a los entes reales. Los puros y simples entes de razón no son cosas, sino más bien «cuasi-cosas» o, como quien dice, «quisicosas».

¿De qué manera puede todo ente, en sí mismo considerado, mostrar una faceta negativa? Ningún ente es negativo de sí mismo, pero lo sería, sin duda alguna, si se encontrase dividido en sí, en su propio ser, o, dicho de otra manera, si careciese de toda intrínseca unidad. La unidad es, en cada ente, la negación de la división de su ser. Todo ente, en sí mismo, es *uno.* Su intrínseca división le convertiría en un imposible. Por ejemplo, un hierro que sea madera no es un ente ni puede serlo, como tampoco lo es, ni lo puede ser, un león que consistiese en una encina, etc. En consecuencia, la unidad, en tanto que negación de la división intrínseca del ser, es una propiedad de todo ente, un atributo del que ningún ente puede estar desprovisto, aunque esto no lo captemos de una manera explícita en el concepto del ente.

Pasemos ahora a la consideración relativa o comparativa que de toda cosa cabe hacer. Aun en el caso de que no hubiera más que una, esa cosa sería distinta de la nada, es decir, sería *algo.* La voz «algo» designa *lo que no es la nada (non nihil).* Lo que así queda expresado es también una propiedad de todo ente, ya que ninguno, por muy escasa que pueda ser su entidad, se encuentra en la situación de no ser algo, y porque el ser distinto de la nada se deduce de la positividad de todo ente. Hay también otros dos sentidos de la palabra «algo»: el de esencia o «quiddidad» *(aliqua quidditas)* y el de «distinto de cualquier otro ente». En el primero de estos dos sentidos, el atributo «algo» está ya explícito en el concepto del ente, por ser la esencia que en este concepto se enlaza con la existencia. Y el «ser distinto de los demás entes» se deduce de la «unidad», por lo cual es más bien una propiedad de una de las propiedades mencionadas.

Aunque cada uno de los entes se distingue de los demás, puede existir alguno que convenga con todos, no sólo por ser un ente, sino por su aptitud para entenderlos y para quererlos. Todo ente dotado de entendimiento y voluntad se halla abierto, en principio, a los demás entes. Lo que es cualquiera de ellos puede también, como objeto de intelección y volición, darse a su modo en él. Para esto es indispensable que ellos mismos se presten a ser entendidos y queridos, es decir, hace falta que ningún ente sea de tal índole que resulte contradictorio todo entenderlo y quererlo. Mas ningún ente puede estar en ese caso. Lo que puede ocurrir es que alguno supere la capacidad intelectiva de un determinado entendimiento y que, por tanto, no pueda tampoco ser querido por el sujeto de éste. Pero lo que rebasa la capacidad intelectiva de un determinado entendimiento no es superior a éste por una falta de ser, sino por tener más ser que él. Ahora bien, puede existir otro tipo de entendimiento que lo conozca de una manera cabal. Más aún: ese tipo de entendimiento ha de existir, porque, de lo contrario, habría algún ente que de un modo infinito desbordaría toda capacidad de intelección, lo cual es contradictorio, ya que ese ente habría de ser infinito y, por tanto, no podría carecer de la capacidad de conocerse de una manera absoluta.

En consecuencia, todo ente es inteligible (al menos, por el Supremo Entendimiento). Lo único que no admite intelección «es» la nada (si bien cabe entender que no es posible entenderla). Y todo ente es también apetecible por lo que tiene de ente, no por lo que le falta. Sólo la nada carece, en sentido absoluto, de razón suficiente para poder ser querida, porque en ella no hay realmente nada que querer. (Querer la nada no es ningún querer. Siempre se quiere algo, aunque tal vez ese algo no sea «nada» de lo que anteriormente se quería). Pues bien, a todo ente, en calidad de inteligible, se le denomina *verdadero* y, en tanto que apetecible, *bueno.* También la verdad y la bondad, tomadas en esta forma irrestrictamente universal, son propiedades que se dan en todo ente, atributos no explícitos en la noción común a todas las realidades, pero que se deducen de esa misma noción.

* * *

Examinemos algunos puntos esenciales en el análisis de las ideas de lo *uno,* lo

verdadero y lo *bueno.* (El concepto de *algo,* como propiedad de todo ente, no plantea otros problemas que los que surgen de hacer de su contrapolo —la noción de la nada— un concepto ficticiamente positivo. Para los efectos que aquí importan, es suficiente esta sumaria indicación).

a) Salvo en el caso de Dios, la unidad no se opone a una cierta composición o estructura real. En el Máximo Ente, la unidad ha de ser máxima también, excluyendo, de esta manera, todo tipo de partes. Tal unidad es, en suma, absoluta simplicidad. De ahí que se haya de distinguir entre la «unidad de simplicidad» y la «unidad de composición». También ésta es realmente una verdadera unidad si los elementos que implica componen un *individuo.* La palabra «individuo» quiere decir, antes que nada, *indiviso,* no dividido en sí; mas como quiera que no es imposible que haya varios, y la experiencia certifica que los hay, cada ser individual ha de estar, en alguna forma, dividido de los otros seres individuales *(indivisum in se, et divisum a quo liberalio).*

La diferencia entre ser *uno* y ser *único* resulta enteramente imprescindible para entender la unidad de composición que se da en cada ser individual que no es Dios, sin confundirla con la cuasi-unidad que varios de ellos pueden constituir. El todo constituido por varios seres individuales no es, propiamente, *uno,* vale decir, no es, en rigor, un ser, sino varios seres. Cierto que ninguno de estos seres es el único ser, pero el conjunto que entre varios forman no está, a su vez, en el caso de carecer de intrínseca división, sino que está dividido en los seres individuales que lo integran. Y aunque cada uno de estos seres —si tiene una naturaleza material— puede llegar a descomponerse, a dividirse, ello no significa sino que su descomposición o división les hace dejar de ser como individuos. Mientras son individuales, su ruptura se da tan sólo en potencia, no en acto, y cuando su ruptura se da en acto, ya no son individuales. En cambio, el todo o conjunto integrado por ellos tiene ya en acto la división que necesariamente se da en él por constar de individuos.

Como ya se observó, puede ocurrir que varios seres individuales necesiten los unos de los otros. Tal es, evidentemente, el caso en el que se encuentran los individuos humanos. Todo hombre es, por naturaleza, un ser social —tiende, naturalmente, a convivir—, sin ser una mera parte de la sociedad en la que existe (véase «Sociedad»). La convivencia implica, por lo menos, dos individuos reales. De lo contrario, no es, en realidad, un convivir, sino el vivir de un individuo solo, el cual consistiría en la sociedad. Pero, en tal caso, habría que considerar ilusoria la conciencia que cada hombre tiene de su propio ser como individuo. ¿Por qué no hacer otro tanto con la conciencia, que también cada hombre tiene, de formar parte de la sociedad? Y a esto debe añadirse que cada una de las partes integrantes de un individuo humano se encontraría, en relación a éste, en la misma situación en que él se halla respecto a la sociedad. ¿Por qué esas partes no tienen conciencia de sí mismas como individuos y, en cambio, cada hombre se da cuenta de que él mismo es un ser individual?

b) Todo ente es inteligible y, por ello mismo, verdadero —capaz de fundamentar una verdadera intelección de la índole que él posee—. El término «verdadero» se toma aquí en una acepción distinta de aquella en la que se dicen verdaderos los actos intelectivos

que captan la realidad. Lo que se quiere expresar al llamar verdadero a todo ente consiste en que cada uno de los entes tiene toda la aptitud que le hace falta para ser el objeto de una intelección verdadera. No cabe duda que algunos entes se prestan, en cierta forma, a que un entendimiento limitado y materialmente condicionado, como lo es el del hombre (véase «Entendimiento»), los tome por otros entes, o sea, por lo que no son. Una moneda falsa, por su parecido con la auténtica, da ocasión a que se la juzgue erróneamente, pasando, de esta manera, inadvertida en su auténtico ser. También ella es *verdadera* en su índole propia, no en la que nos «parece» que es la suya. Incluso su mismo parecerse a la moneda auténtica es, en efecto, una semejanza real, una verdadera semejanza. Ello no obstante, la semejanza no es la identidad, y el error que cabe cometer consiste precisamente en confundir lo uno con lo otro en algún caso concreto, aunque de un modo abstracto o general nadie hace ese *quid pro quo.*

Para que pueda darse la intelección verdadera, hace falta que el ente al que se refiere tenga en sí un modo de ser que también pueda estar presente, como objeto, en el sujeto de la intelección. En consecuencia, todo ente es inteligible porque su modo de ser está dotado de la aptitud precisa para que algún ente inteligente lo posea también, no como parte suya, sino como algo que le está siendo presente. La presencia de lo entendido es doble: por una parte, se da en alguna cosa que puede no entender nada, y, por otra, se da, aunque de otro modo, en el sujeto de la intelección. Y también puede darse el caso de que en realidad sean uno sólo el sujeto que entiende y lo entendido por él. Ese caso se da, hasta cierto punto, en el hombre, y de un modo absoluto en Dios.

c) Todo ente posee una cierta aptitud para ser el objeto (no el sujeto) de un acto de voluntad. Para poder ser querido no es necesario tener una bondad o perfección absoluta, de la misma manera en que para ser no hace falta tener una absoluta entidad, es decir, no hace falta ser Dios. De ello resulta que en cada uno de los entes hay una cierta bondad, no en el sentido ético de esta palabra, sino en su acepción ontológica. La bondad ontológica es la aptitud que todo ente posee, ni más ni menos que por lo que él mismo es, para poder ser querido. Esa aptitud, por tanto, se identifica realmente con el ser en el que se da, de modo que si ese ser es limitado, también su bondad es limitada; pero no cabe quererlo por lo que en él haya de no-ser, sino por lo que de ser haya en él mismo. Se le puede querer *con* sus limitaciones, pero no en virtud de ellas o *por* ellas.

La bondad ontológica y el ser coinciden radicalmente. De ahí que el mal consista siempre en un defecto, en una cierta privación de ser. Por tanto, el mal ontológico absoluto es absolutamente imposible, como la nada absoluta. Sólo cabe el mal ontológico de índole relativa, por la misma razón por la que el no-ser es posible tan sólo en tanto que relativo. De todo lo cual se infiere que los «valores» (tanto los deseables o de índole positiva, cuanto los no deseables o dis-valores) no se dan en un plano diferente del que es propio del ser. Ese plano sería el de la nada, es decir, ningún plano. Todo valor positivo es tenido por algún ente (o por un ente en potencia, o por un ente en acto), y todo valor negativo o disvalor se da también en algún ente actual o en algún ente en potencia. La distinción de los planos del «valer» y del «ser», tal como ha sido propuesta por la «axiología» o teoría de los valores, no puede en modo alguno mantenerse a la luz

de un examen ontológico rigurosamente efectuado. Cierto que cabe ser, sin tener, sin embargo, un determinado valor, pero no cabe que un ser no tenga ningún valor, ni que un valor sea una nada. Incluso los disvalores son no-seres en un sentido únicamente relativo.

Entendimiento humano

Si de una cosa que vemos preguntamos *qué* es, no se nos debe responder diciendo que ya lo estamos captando en la visión de esa cosa. Pues la cosa efectivamente ya la vemos, pero lo que queremos conocer no se reduce a lo que así está dado. La pregunta que hacíamos, y que aún no ha tenido ninguna contestación, se refiere al «qué» (que no vemos) de esa cosa (que vemos). La situación en la que entonces estamos contiene un conocimiento —nuestra visión de esa cosa— y un desconocimiento —el de aquello en lo que consiste eso que vemos y a lo cual nuestra pregunta se refiere—. Para expresar a la vez lo positivo y lo negativo del caso de que se trata, decimos, en relación a una y la misma cosa, que la vemos, pero no la entendemos. Así, pues, distinguimos entre *ver* y *entender* como dos hechos irreductibles entre sí, aunque ambos puedan versar sobre uno y el mismo dato.

Aunque es un conocimiento, la visión no tiene por objeto el «qué» de ninguna cosa. En cambio, la intelección, el entender, es en cada uno de sus casos el conocimiento de algún «qué». Y las preguntas que a éste se refieren no se contestan con ningún dato visual, ni con ninguno, tampoco, de los que nos pueden ofrecer nuestros demás sentidos. Respecto de todos esos datos, siempre nos podemos preguntar: «¿pero eso qué es, en qué consiste?» Puede ocurrir que la pregunta desborde toda capacidad de contestarla por parte de la inteligencia no ya sólo de algún individuo humano, sino también de la de todos los hombres, incluidos los más inteligentes. Pero, aún así, no es una pregunta desprovista de fundamento objetivo. La hacemos en la ignorancia de qué sea, en qué consiste, lo que ya hemos captado en algún conocimiento sensorial, pero el hecho de que ignoremos ese «qué» o «consistencia» de lo sensorialmente aprehendido no quiere decir, en modo alguno, que lo que así hemos captado no tenga ninguna «consistencia» o no posea ningún «qué».

¿Mas por qué pensamos que las cosas han de tener, cada una, su respectivo modo de consistir, de ser, a pesar de que muchas veces lo ignoramos? Ante todo, al pensar que las cosas tienen, cada una, su respectivo «qué», no les atribuimos algo que única y solamente pueda darse en la facultad intelectiva (la del hombre, o bien en la de algún otro ser inteligente). Lo que sólo se puede dar en la facultad de entender es la intelección de

aquello en lo que consiste la cosa de que se trate.

Y una cosa que no tuviese ningún modo de ser o de consistir —es decir, una cosa enteramente desprovista de todo tipo o clase de consistencia— sería lo mismo que nada o, dicho de otra manera, no sería cosa alguna. Ello es algo tan evidente, que el negarlo nos llevaría a la exclusión de cualquier otra evidencia; por ejemplo, la que tenemos de que hay ciertas ocasiones en las cuales desconocemos en qué consiste una cosa. Si admitimos esta evidencia, ¿qué razón puede haber para no hacer lo mismo con la evidencia de que una cosa absolutamente inconsistente —algo que no tuviese ningún «qué»— sería una pura o absoluta nada?

La evidencia de que no vemos en qué consiste una cosa no pertenece a la vista, porque ésta no ve el no-ver, como tampoco ve el ver, ni el «qué» propio de la visión. La evidencia de que no vemos aquello en lo que la visión misma consiste no es de índole visual, sino intelectual. No nos la da la vista, sino el entendimiento. Mantenerse en la tesis de que no hay más evidencias que las dadas por los sentidos es pasar por alto nada menos que la misma evidencia de que ninguno de nuestros sentidos se hace cargo del «sentido» —significado— de esta tesis. Lo que nuestros sentidos captan de ella son únicamente las palabras mediante las cuales la expresamos, pero esas palabras no son, en manera alguna, lo expresado al usarlas (tal y como sucede, por poner otro ejemplo, con la palabra «hombre», la cual, evidentemente, no es ningún ser humano).

* * *

Las consideraciones anteriores nos ponen de manifiesto que el entender es un modo de conocer bien diferente del conocer sensorial. Ello no obstante, se ha de determinar con más rigor la diferencia existente entre ambos modos o formas de conocer. Examinemos esta diferencia en algunos ejemplos, todos ellos claramente comprensibles.

Primer ejemplo. La intelección del calor no nos calienta, mientras que, en cambio, la sensación correspondiente no se da sin que ascienda nuestra temperatura. Sentir calor es, siempre, un conocimiento que va unido al hecho de calentarse el respectivo sujeto; y si uno no se enfría ni se calienta, no siente frío ni calor. Supongamos que ese calor es «todo un fuego». Su intelección no quema. Mas no es que el fuego pensado —entendido — no queme, sino que no quema el entenderlo. Al juzgar que algo es fuego (para lo cual es menester captar el ser-fuego ese algo), el entendimiento no arde en llamas, ni siente el menor calor. Lo cual no quiere decir que la facultad intelectiva apague el fuego, ni que el fuego pensado o entendido sea algo que no posee la propiedad de quemar. Si así fuese, no harían ninguna falta los bomberos. El propio fuego «entendido» se apagaría a sí mismo, dejaría de arder. Y pensar en un fuego que no arde ni quema, ¿qué otra cosa sería sino una pura y absoluta contradicción? A diferencia de lo que les ocurre a nuestras manos, nuestro entendimiento puede jugar con el fuego sin quemarse, porque este «jugar» es solamente un «juzgar», y porque no son idénticos entre sí «ese algo que es fuego y el ser-fuego ese algo». El «algo que es fuego» quema; pero el «ser-fuego ese algo» no quema, ni refrigera, ni consiste en nada material. Por ello mismo, no es captable

sensorialmente.

Segundo ejemplo. Es uno de los ejemplos que propone Aristóteles, y nada difícil de «entender». Aristóteles afirma que la carne es captable sensorialmente, pero que, en cambio, la captación de algo como carne —es decir, el hecho de darse cuenta de que el ser-carne es el «qué» de algún cuerpo efectivo— no es realmente ningún hecho sensorial *(De anima,* III, 4, 429 b 10). Lo que Aristóteles trata de hacer notar (esencialmente lo mismo que en el caso del fuego se ha señalado ya aquí) es, justo, la distinción entre algo que es carne y el ser-carne ese algo. Consideremos esta distinción. El ser-carne no es nada que podamos oír, o ver, o tocar, etc. Sólo lo podemos entender. En cambio, el algo que es carne, la cosa a la que compete ese modo de ser, es visible, tangible, etc., e incluso llega hasta ser comestible. Esa cosa es algo corpóreo, a lo cual, además de ser-cuerpo —o, mejor, juntamente *con* este modo de ser— le compete el ser-carne. Pueden también existir otros seres corpóreos que estén en el mismo caso; pero ello quiere decir, precisamente, que el «ser-cuerpo-juntamente-con-ser-carne» es común a esos seres, sin ser ninguno de ellos, sino un «qué» o modo de ser que no consiste en nada individual concreto y determinado, justamente por poder darse en todos los que son de ese tipo. Tal manera de ser constituye, por consiguiente, un universal *in essendo* o en sí mismo, de suyo (véase «Universales»).

Tercer ejemplo (a propósito de la confusión, en la que incurre Berkeley, de los triángulos con la triangularidad). Si lo que hemos dicho lo aplicamos a los triángulos, habremos de admitir la distinción entre éstos y el «qué» o modo común de ser que les compete, el cual es universal por darse no solamente en una de esas figuras, sino en todas las triangulares. A ese modo común de ser, susceptible de convenir a diversas figuras, se le llama la triangularidad. Ahora bien, en su polémica con Locke, aunque inducido por él, Berkeley llega a afirmar que lo común a los diversos triángulos habría de ser el triángulo universal, el cual, lógicamente, no podría ser ni rectángulo, ni acutángulo, ni obtusángulo, porque, al estar en uno de estos tres casos, no se hallaría en ninguno de los dos casos restantes. Por consiguiente, infiere Berkeley, no hay, no puede haber, tal triángulo universal; y, por la misma razón, aplicable con las correspondientes variaciones, no hay ni puede haber universales (cf. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* pp. 13-14).

No cabe duda de que, frente a Locke (cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano,* IV, cap. 4), acierta de lleno Berkeley al rechazar unos universales pensados como individuos. En lo que Berkeley yerra es en su pensamiento de que la triangularidad sería un triángulo, o, dicho universalmente, en pensar que un modo de ser que puede darse en varios seres individuales habría de consistir, precisamente, en un cierto individuo universal. Berkeley no da la menor muestra de advertir esa distinción, que necesariamente debe hacerse, entre algo individual que es un triángulo, y el ser-triángulo ese algo individual. Su confusión es, en esencia, la misma que se cometería si se dijera que la forma ser común a todos los individuos humanos tendría que ser un individuo humano universal. Ciertamente, ese individuo es imposible. Todo hombre es un individuo, y ningún individuo es un modo de ser común a varios. Mas de aquí no se

sigue que no haya nada común a los diversos individuos que son hombres. Lo único que se infiere es que el modo común de ser, dado en todos los hombres, no es ningún individuo humano ni ningún otro individuo.

* * *

El entendimiento es la facultad de conocer el «qué», la índole o modo de ser de los seres. Los sentidos carecen de capacidad para ello. Lo que los sentidos aprehenden tiene su «qué», su modo de ser o índole, pero no es eso lo que aprehenden los sentidos. El objeto de estos es, de suyo, individual y corpóreo. Lo universal, como también lo incorpóreo, sobrepasa o desborda el horizonte del conocimiento sensorial. Aclarémoslo con dos ejemplos bien sencillos.

1. La demostración de que «toda superficie esférica tiene un área cuatro veces superior a la de cualquiera de sus círculos máximos» no se realiza por el sistema de ir viendo, con nuestros ojos, todas y cada una de las superficies esféricas, para probar así, empíricamente, que no hay ninguna que se salga de esta ley. Es imposible ver la totalidad de las superficies esféricas posibles. Y, aunque la ley general se comprueba empíricamente en muchos casos, el resultado de esta comprobación no es una ley infalible, absolutamente necesaria, sino, a lo sumo, un enunciado de probabilidad. Ello no obstante, al matemático le basta un sólo ejemplo de superficie esférica. ¿Cómo es ello posible? No porque el matemático tenga unos ojos tan privilegiados que le vean a esa superficie lo que en ella existe de común con *todas* las figuras de su tipo. Sólo cabe, por consiguiente, que el matemático capte de un modo extrasensorial —pues tampoco lo haría con el oído, etc.— el *quid* de esa superficie y que, basándose en él, realice la demostración del teorema de que se trata, ya que, al hacerla, no estará refiriéndose a una individualidad concretamente, sino a toda figura que tenga ese mismo «qué», es decir, que sea algo en lo que se dé el ser-superficie esférica y no el ser-otra-cosa.

2. Los mismos conocimientos que tenemos, en virtud de las consideraciones precedentes, sobre la facultad intelectiva, son todos ellos ultrasensoriales. El entender, la intelección, no suena y, por tanto, no es objeto de audición. Y, si los actos de entender no suenan (ni siquiera los actos de entender el sonar), tampoco puede sonar la facultad de entender, aunque hablemos de ella como lo pudiera hacer un nuevo Sténtor. Igualmente, la intelección del ver es invisible, no ya solamente a simple vista, sino incluso con lupa y aun con microscopio o telescopio, y, por consiguiente, invisible ha de ser también la facultad de entender, etc.

Tampoco el «qué» de lo material o corpóreo es sensorialmente aprehensible, porque, si bien es verdad que los sentidos captan lo corpóreo, es verdad también que no poseen la capacidad de conocer lo común a todos los seres que poseen esa índole. En cada caso, los sentidos captan, solamente, algo individual. Ni siquiera aprehenden la individualidad, por ser ésta común a todos los individuos de la misma manera en que la triangularidad es lo común a los diversos triángulos.

Ahora bien, si lo universal y lo incorpóreo quedan fuera del conocimiento sensorial,

¿no ocurrirá, a su vez, que lo individual y lo corpóreo resultan inalcanzables por el conocimiento intelectivo? Para responder afirmativamente a esta pregunta, habría que negar ahora lo ya afirmado sobre el entendimiento. Éste, según se dijo, es la facultad de conocer el «qué», la manera de ser o índole de los seres. Lo individual y lo corpóreo son seres y, como tales, tienen su «qué», su índole. Por consiguiente, nada se opone, en principio, a que el entendimiento los conozca en tanto que poseedores de una manera de ser. Conocerlos así no es captarlos sensorialmente. Los sentidos, conforme ya se aclaró, no conocen lo individual como algo que *es* individual. Lo captado por los sentidos es individual, pero ello no significa que los sentidos capten que lo es. De la misma manera, lo captado por los sentidos es corpóreo, pero tampoco esto significa que los sentidos capten que *es* corpóreo su objeto. Recordemos la distinción aristotélica entre algo que es carne y el ser-carne ese algo. Habida cuenta de que la carne es corpórea, también será preciso distinguir entre algo que es cuerpo y el ser-cuerpo ese algo. Pues bien, el ser-cuerpo, la corporeidad, aunque no es ningún cuerpo, sino el modo de ser de todo individuo corpóreo, no se da aisladamente, sino en estos mismos individuos. No es ninguno de ellos, ningún individuo aparte de ellos, sino algo que *en* ellos hay, por mucho que difieran entre sí. En consecuencia, al ser captado ese «qué» (la corporeidad), quedan también captados todos los individuos corpóreos, aunque no uno por uno, según lo que los distingue, sino en tanto que globalmente subsumidos en la noción universal de poseedores de ese factor común.

Bajo ese título general que los abarca sin diferenciarlos entre sí, todos los individuos corpóreos son connotados en la captación intelectiva de la índole que llamamos el ser-cuerpo. Y, si desde ésta descendemos a otras maneras de ser más determinadas o especiales, los correspondientes individuos quedarán connotados como poseedores de estas índoles más delimitadas o contractas, aunque abstractas o universales todavía. Lo único que en el hecho de captar una manera de ser no queda intelectivamente aprehendido son los correspondientes seres individuales tomados uno por uno y según lo que los distingue, como no sea que también se esté teniendo de ellos un conocimiento sensorial hacia cuyo objeto se proyecte la facultad de entender. Así, pongamos por caso, si se atribuye a un cierto individuo corpóreo, sensorialmente aprehendido, la manera de ser del plomo, lo que ante la facultad intelectiva funciona entonces como el objeto de esta atribución es precisamente ese individuo, aunque en virtud —por la mediación— del conocimiento sensorial que en ese mismo momento se está teniendo de él. Y eso es lo que acontece siempre en los juicios que tienen como sujeto algún individuo corpóreo y como predicado algo universal en la acepción de que también puede darse en otros seres individuales corpóreos, aun en el caso de que ese mismo individuo se presente tan sólo en el recuerdo e incluso si únicamente se presenta en nuestra imaginación. (El recuerdo de un individuo corpóreo es también un conocimiento sensorial, y la imaginación pertenece, igualmente, a la clase, o al grupo, de las facultades sensoriales).

* * *

La distinción entre el conocimiento sensorial y el intelectual o intelectivo es esencial, no de grado o matiz. Las teorías *sensistas* o *sensualistas* (empirismo, positivismo, etc.) niegan esta distinción esencial, tratando de reducir todo concepto a una *imagen confusa,* desdibujada o borrosa. El sensismo, en definitiva, no es más que nominalismo (véase «Universales»). Frente a ello hay hechos suficientes para probar la tesis de la distinción esencial. Por ejemplo, la idea del sonido no se da sólo en los hombres que sufren de una torpe audición, ni tampoco esa idea se identifica con un simple recuerdo, porque todo sonido, por confuso que pueda ser, es siempre individual y no puede, por consiguiente, desempeñar la función de un tipo de ser común. Para esto haría falta la captación de lo que él tiene en común con otros individuales de su tipo, y entonces no sería él, sino lo que con ellos tiene él en común, lo que cumpliría la función de algo verdaderamente atribuible a varios seres individuales.

La diferencia esencial entre intelección y sensación no se opone a que ambas concurran en un mismo sujeto cognoscente y a propósito de un mismo objeto conocido. Ya observábamos antes que la intelección y la sensación se enlazan (sin confundirse) en los juicios cuyo predicado es un universal y cuyo sujeto es un individuo corpóreo (sensorialmente captado). La idea de un trozo de plomo que a la vez está siendo visto no es ninguna idea universal, sino individual en tanto que referida únicamente a ese trozo de plomo. Pero, además, nuestro entendimiento no funciona si a la vez no tenemos la aprehensión de alguna de las entidades materiales captadas por los sentidos. El objeto propio y adecuado del entendimiento existente en un ser que no sólo es espíritu ni es solamente cuerpo ha de hallarse en la misma situación en la que está ese ser. De ahí que el objeto del entendimiento humano, en tanto que éste está afectado por esa situación propia del hombre, sea *el qué inmaterial de las realidades materiales sensorialmente aprehendidas.* Determinemos el alcance de esta tesis.

El entendimiento humano es sólo un tipo, una clase, de entendimiento. Aunque no hubiera otros, estaría afectado por el modo de ser que es peculiar del hombre. Pero el ser propio del hombre incluye los caracteres de la corporeidad. No es que seamos únicamente cuerpos, pero somos, sin duda, unos seres corpóreos, ciertamente especiales, dado, a su vez, que nuestra corporeidad es objeto de nuestro conocimiento. Además de ser cuerpos, captamos, en general y con relación a nuestro caso, el serlo. Y como quiera que la captación de las maneras de ser no la realizan —según explicamos antes— nuestras facultades sensitivas, hay que afirmar que, juntamente con la índole de cuerpos, se da en nosotros la de ser también intelectivos. Ahora bien, la unidad de ambas índoles no está exigida por ninguna de ellas. Para poder ser-cuerpo no hace falta ser-intelectivo, ni para poder ser-intelectivo es preciso ser-cuerpo. Entre las notas de la corporeidad no aparecen las de la intelectividad, ni entre éstas figuran las de aquélla. La intelección de qué es eso de ser un cuerpo no incluye nada corpóreo en sí misma. La corporeidad es el objeto, no el sujeto, de esa intelección. De ahí que la unión efectiva de la intelectividad y la corporeidad, aunque enteramente indispensable para la integridad del ser del hombre, no sea de suyo ninguna necesidad. Es sólo un hecho, simplemente una situación y, por lo mismo, algo que puede quedar deshecho. Claro que, al deshacerse, se deshace, *eo ipso,*

el hombre, y, por tanto, mientras éste existe, su intelectividad está mediada por esa unión efectiva con su corporeidad. Y como ésta, en el hombre, es sensitiva, resulta que la intelectividad humana está mediada por esa unión sólo fáctica, pero también real, con la sensitividad del cuerpo humano. Bien es cierto, no obstante, que ello no quiere decir ni que nuestros sentidos sean inteligentes, ni que nuestra inteligencia sea sintiente. El sentir pertenece a las facultades sensitivas, y el entender a la facultad intelectiva, aunque ésta no pase al acto de entender nada más que a través de la mediación de aquéllas.

La mediación sensorial de la intelección es solamente objetiva. No consiste en que el entender se dé en alguno de nuestros sentidos, según la forma en que una acción se da realmente en su propio sujeto. Ni consiste, tampoco, en que el sentir se dé en el entendimiento, como si éste fuese el sujeto que lo realiza. Se trata, sólo, de que el entendimiento humano necesita, para captar a su modo y manera sus objetos, que éstos sean captados por nuestras facultades sensoriales, según el modo y la manera propios de ellas. Las razones de esta necesidad ya las hemos considerado. Pero hay también en su favor algunos hechos sumamente elocuentes. Así, las perturbaciones cerebrales obstaculizan, o incluso inhiben absolutamente, el ejercicio de la facultad de entender. De otro lado, todos sabemos, por experiencia propia, que nos es imposible entender algo de lo cual no tenemos ninguna imagen sensible. Y, por último, la filología da testimonio de que los seres más inmateriales o abstractos se designan con términos que inicialmente han sido utilizados para hablar de entidades empíricas o sensibles (por ejemplo, la misma palabra «Dios» se deriva de *div,* cuyo significado es el de «lucir» o el de «luz», en su acepción más literal o material).

* * *

¿Qué pueden suministrar al entendimiento los sentidos? La necesidad del dato empírico para que se dé la intelección de la forma de ser de lo material no sería explicable si esta forma de ser no estuviese realmente en ese dato. Así pues, aunque no lo aprehenden, los sentidos nos dan el material del que ya extraemos o abstraemos. Sin embargo, no cabe que la abstracción consista en una extracción de tipo físico, tal como la que hace falta, por ejemplo, para que un mineral oculto en las profundidades de la tierra sea elevado a la superficie. Semejante extracción es imposible en el caso que nos ocupa, ya que la «forma de ser» de lo material no es una porción de materia instalada dentro de otra, sino algo que hay en todo cuerpo y que le afecta de una manera global. Ni tampoco el dato empírico se queda sin esa forma de ser que los sentidos no son capaces de captarles. Lo que la vista aprehende en sus objetos continúa estando en ellos. Lo mismo ocurre con la forma de ser que está presente en los datos sensibles, aunque no sean los sentidos los que nos la presentan. Ahora bien, la vista capta su objeto cuando éste es visible. En la oscuridad no vemos nada. Para ver es precisa, imprescindible, la luz. Ésta no ve, pero hace visibles los objetos que con la vista captamos. ¿No hará falta también alguna luz por virtud de la cual resulten inteligibles esas formas de ser que están ocultas, pero realmente presentes, en los datos sensibles?

Aristóteles responde afirmativamente a esta pregunta al afirmar la necesidad de lo que él llama el νοῦς ποιητικός o entendimiento agente. Tomás de Aquino hace suya esta tesis aristotélica. Sin embargo, ninguno de ellos sostiene que la función del entendimiento agente sea entender. Al igual que la luz no ve, pero hace visibles a los cuerpos, tampoco el entendimiento agente entiende, pero hace inteligibles los objetos captados por los sentidos. Este «hacer» que resulten inteligibles los meros datos sensibles justifica el que a esa potencia se la califique de agente. Y el hecho de llamarla entendimiento, aunque no quiere decir, en modo alguno, que esa potencia entienda, se explica por el resultado que mediante ella se consigue: la situación de poder-ser-entendidas en la que, gracias a ella, quedan las formas de los datos empíricos y, por ende, estos mismos datos. Lo que se llama propiamente el entendimiento, es decir, la facultad intelectiva (la potencia a la que formalmente corresponde la actividad de entender) es llamada por Aristóteles νοῦς παθητικός, entendimiento pasivo o receptivo, porque si bien realiza esta actividad, sólo la cumple en cuanto determinado por las formas de ser que se tornan inteligibles en virtud de la acción del entendimiento agente. Hacer inteligibles estas formas que están presentes en el contenido de los datos sensibles es la función que el entendimiento agente desempeña, y entenderlas, una vez que esas mismas formas o maneras ya están hechas inteligibles, es la función del entendimiento pasivo, es decir, de lo que se llama, simplemente, el entendimiento.

La facultad de entender es, pues, pasiva solamente de un modo relativo: en relación a las formas o maneras de ser que constituyen su objeto y en relación también a la potencia que hace inteligibles a esas formas: de una manera análoga a como la vista es pasiva respecto de lo visible y respecto, asimismo, de la luz, que es lo que hace visibles a los cuerpos captados en la visión. Y así como la facultad de ver no entra en actividad si no recibe de los cuerpos algo que no es una parte de ellos, sino un efecto que los cuerpos mismos determinan en ella, tampoco la facultad intelectiva realiza la intelección si no recibe de los datos empíricos un efecto que la estimule o la ponga en funciones. A ese efecto que han de producir en la facultad intelectiva los datos sensorialmente aprehendidos, y que hace de estímulo de la acción de entender, se le da, en la terminología de Aristóteles y de Tomás de Aquino, el nombre de «especie impresa inteligible». No es la misma forma inteligible que hay en los datos sensibles, sino una especie de representante o sustituto de ella, que se imprime en la potencia intelectiva. Y entonces, habiendo ya recibido ese efecto, y estimulada por él, la potencia intelectiva reacciona, y su reacción consiste en la intelección, en la actividad de entender la manera o forma de ser que ya estaba presente en el dato sensible y a la cual ha hecho inteligible el entendimiento agente. La facultad o potencia de entender esas formas (la misma que las entiende) no es un poder abstractivo en la acepción de que físicamente extraiga o saque las formas inteligibles o les quite las capas sensoriales que las envuelven y ocultan. La facultad abstractiva es el entendimiento agente, pero tampoco éste extrae físicamente nada. Su cometido es como el de una luz (οἷον τὸ φώς) (Aristóteles, véase *Anima,* III, 5, 430 a 15).

El llamar «luz» a la potencia abstractiva o entendimiento agente no pasa de ser una

metáfora. Ni tampoco pasa de ahí el considerar a esa potencia como algo análogo a lo que son los *rayos x* (este símil es el propuesto por J. Maritain). Pero el hecho de no ser más que una metafora no anula o desautoriza el empleo de esos nombres. Las comparaciones suministran un cierto conocimiento, en la medida en que las cosas comparadas son, de algún modo, análogas entre sí. Afirmar que el entendimiento agente, el poder de abstraer, es algo así como una cierta luz, no equivale a afirmar que es una luz en la acepción literal de esta palabra. Y, por otra parte, ya tenemos constancia del testimonio que da la filología sobre el sentido inicialmente material de los nombres con los cuales designamos las realidades menos materiales.

El entendimiento pasivo, la facultad de entender, es una potencia activa respecto a la intelección. Esta potencia es la que realiza la aprehensión intelectiva de lo que ya hay de inteligible en los datos empíricos. Pero no hace más que esa aprehensión y lo que al ejecutarla es necesario para que lo así captado se encuentre en el sujeto inteligente como algo que éste posee en virtud de su actividad. Ninguna acción se realiza sin engendrar un efecto. La actividad de entender no determina en los seres aprehendidos por ella ningún efecto real. Se limita a captarlos. Por consiguiente, el efecto que ha de surtir la actividad de entender es algo que no sale propiamente de la facultad intelectiva, sino que queda en ella. Es un efecto realmente interno o inmanente a esa potencia. Se le da el nombre de «especie expresa del entendimiento». Y la necesidad de admitir que realmente se da no viene de ningún acto de conciencia en el cual aparezca de una manera intuitiva. Tampoco poseemos la conciencia de la especie impresa inteligible ni tenemos conciencia del entendimiento agente. Todos estos factores llegan a ser conocidos de una manera indirecta, no en virtud de alguna intuición, sino tan sólo por obra de los razonamientos que hemos venido haciendo al justificar su necesidad.

¿Y no sería menos complicado el interpretar la abstracción como algo que se consigue en virtud, simplemente, de una comparación entre los datos sensibles? Además, este modo de interpretarla tendría ya en su favor el estar libre de la necesidad de recurrir a factores extraconscientes. Por ejemplo, supongamos que queremos conocer qué es lo que tienen en común los hombres, ya que eso sería la índole universal de todos los individuos humanos. Para alcanzar esa índole, bastaría comparar hombres entre sí. El resultado de esta comparación sería, precisamente, lo común a los hombres, su índole universal, aquello en lo que coinciden. ¿Para qué más complicaciones? Pero es el caso que, aunque parece muy sencillo, este sistema es totalmente ilusorio. No tenemos la posibilidad de comparar a todos los hombres entre sí; y, aun cuando fuese muy abundante el repertorio de los efectivamente comparados, ¿cómo sabríamos que los individuos incluidos en él son hombres y no otra cosa? Ahora bien, si no lo sabemos, puede muy bien suceder que no entre en ese repertorio ningún individuo humano, y entonces no captaremos lo común a estos individuos y únicamente a ellos; y también puede ocurrir que en el repertorio establecido entren hombres y gatos, en cuyo caso el resultado de la comparación puede muy bien ser un «gatuperio», una mezcla de caracteres de lo felino y lo humano. (Toda comparación hecha a propósito, deliberadamente, presupone ya un punto de vista, bajo el cual se la hace y que, por ende,

ha de ser conocido. Por tanto, no es que las comparaciones no sirvan absolutamente para nada. Son realmente muy útiles. Pero no sirven para descubrir lo que ya presuponen, sino para determinarlo o concretarlo).

* * *

La explicación aristotélico-tomista de la génesis del conocimiento intelectivo se opone a las teorías *innatistas,* así como a las que afirman que captamos, sin mediación empírica de ningún tipo, las formas inteligibles de las realidades materiales y el ser de los demás seres. Todas estas teorías ignoran, o menosprecian, la unidad sustancial del hombre, ya que eliminan la función del cuerpo humano como algo a lo que de hecho se halla unida la capacidad de entender que el hombre tiene. A su manera, nuestro cuerpo realiza una función de la que no cabe prescindir al explicar la génesis de la actividad intelectiva, no, claro está, en virtud de que el cuerpo la ejerza, sino en razón de que son necesarios los sentidos para que esta actividad se cumpla. Ni el entendimiento agente ni el entendimiento pasivo son potencias corpóreas, pero los sentidos sí. Por ejemplo, la vista, aunque no se reduce a la materialidad de los ojos, los supone. La facultad de ver es una potencia orgánica: tiene un órgano o instrumento («instrumento» se dice en griego *órganon),* que indudablemente es material.

Ahora bien, la mediación del cuerpo en la génesis de la actividad humana de entender, ¿no hará imposible que el hombre llegue a entender las realidades que no son cosas corpóreas? A esta pregunta puede ya responderse alegando que conocemos el hecho mismo de la intelección de las cosas corpóreas, el cual no es, en modo alguno, una cosa corpórea, y que también podemos conocer —en virtud de razonamientos— algo de lo que son el entendimiento pasivo, el entendimiento agente, la especie impresa y la expresa, de las que hemos hablado, y el modo o forma de ser de las cosas corpóreas, que tampoco es de suyo algo corpóreo, según anteriormente se aclaró. Ello no obstante, hay que añadir también que nuestro conocimiento de los seres inmateriales es tan sólo analógico y negativo. Lo que de esos seres conocemos es más bien lo que no son que lo que son. Su manera de ser tiene una analogía con la manera de ser de los seres materiales o corpóreos y, en virtud de esta analogía, podemos conocer algo de lo incorpóreo o de lo inmaterial. E incluso lo que captamos de los seres materiales o corpóreos es un «qué» limitado por la mediación de los sentidos. No es que no conozcamos nada más que lo que éstos nos muestran, sino que es necesario que ellos nos muestren algo para, a partir de ahí, llevar a cabo nuestras intelecciones y desplegar, mediante razonamientos, lo que está implícito en ellas. De este modo podemos llegar incluso a demostrar la existencia de Dios y a conocer, analógicamente, atributos divinos que se infieren de nuestras intelecciones de los hechos sensibles, no de nuestra noticia pura y simplemente sensorial de estos hechos.

Por lo que atañe a nuestra intelección de nuestra misma potencia intelectiva, llegamos hasta a captar que, en cuanto cognoscitiva, es un poder, una energía aprehensiva, inmaterial de suyo y, por tanto, inorgánica, lo cual hace posible que «re-flexione», es

decir, que se capte a sí misma, que se entienda como principio activo en todas sus operaciones de entender. Y, de esta forma, mientras que la vista, por ejemplo, no ve el hecho de la visión, el entendimiento no sólo entiende, de alguna forma, este hecho, sino también el de entender la intelección. Por lo demás, al captarse, aunque sólo hasta cierto punto, a sí mismo, aprehende también su diferencia con la voluntad y con las restantes facultades humanas. De este modo, adquirimos un cierto conocimiento intelectivo de nuestras capacidades o poderes de acción y, razonando sobre estos conocimientos, también logramos tener alguna noticia intelectiva del principio radical y general de todos esos factores: lo que denominamos nuestra alma como un factor común y sustentante de esos poderes especializados o parciales, y como algo que anima, de una manera humana, a nuestro cuerpo, con el cual se halla en unidad en virtud de una situación no necesaria —tal como aquí se ha explicado—, pero que surte unas consecuencias sin las cuales la facultad de entender, y todo lo que de ella es dependiente, no puede considerarse como humano, sino como algo que fue humano y que no es imposible que lo pueda volver a ser. (La «resurrección de los cuerpos» no es ningún imposible. La fe sobrenatural no se refiere a imposibles, aunque la mera filosofía no tiene luces bastantes para poder afirmar que, además de no ser un imposible, la «resurrección de los cuerpos» es también una promesa divina, que necesariamente se ha de cumplir).

Ética filosófica

La voz española «ética» proviene del vocablo griego ἔθος, en la acepción que equivale a la que tiene la palabra «costumbre». Lo que con este término se significa es una especie de «naturaleza adquirida» o «segunda naturaleza». Las costumbres se adquieren, no son innatas; pero, una vez que arraigan y logran consolidarse, funcionan como si fuesen unas inclinaciones naturales, ya que, a su modo y manera, son principios de acción, energías que orientan la capacidad operativa del sujeto que las posee.

Hay también en la lengua griega otro vocablo, ἦθος, que se usa en bastantes ocasiones en el sentido de la inclinación estrictamente innata o natural. Y en latín la palabra *mos* tiene unas veces el significado de la «inclinación innata» y otras veces el de la «inclinación adquirida» o la «costumbre». Así, pues, tanto el origen griego de la palabra «ética» como el latino de la voz «moral», aunque deben tenerse en cuenta para fijar el concepto de ese especial saber que se designa con los términos mencionados, no bastarán para determinarlo exactamente. El establecimiento del sentido de la ética filosófica o filosofía moral requiere hacer otra clase de consideraciones que vayan directamente al fondo de la cuestión.

* * *

Según el modo en que de hecho la han constituido sus más eminentes tratadistas, la ética filosófica o filosofía moral es un saber que presupone en el hombre la existencia de una cierta naturaleza primordial, es decir, de una forma innata de ser y de comportarse (véase «Naturaleza»), que no añade nada al puro hecho de consistir en un hombre (un animal dotado de poder intelectivo y volitivo: véanse «Entendimiento humano» y «Voluntad humana»). Esa naturaleza primordial o fundamental del ser humano permite que en éste lleguen a formarse unas segundas naturalezas, las costumbres, engendradas por la repetición de ciertos actos libremente ejercidos. Ya en virtud de su propia naturaleza innata o primordial, el hombre cuenta con una libertad de albedrío que es enteramente natural en la acepción más rigurosa o estricta, dado que ningún hombre la posee por habérsela dado él a sí mismo (véase «Libertad humana»). La libertad que el

hombre se puede dar a sí mismo —lo que se llama la «libertad moral», como distinta de la libertad natural— es una situación, relativamente estable o consolidada, que se añade a esa libertad con la que nace. Se trata de una nueva libertad, que consiste en el dominio o señorío sobre la fuerza de las pasiones humanas. Ahora bien, esta libertad no se conquista con un único acto, sino que exige la reiteración de los actos de sobreponerse a las pasiones, dirigiéndolas y encauzándolas, hasta que surge el hábito correspondiente, es decir, la costumbre de comportarse como dueños de las pasiones y no como esclavos de ellas. Únicamente así es la libertad moral una situación relativamente estable o consolidada, y no un mero episodio aislado o un puro gesto ocasional de señorío.

La ética filosófica supone en el ser humano la libertad natural, pero su tema consiste en la libertad moral. Es, por ende, y según su etimología, una filosofía de las costumbres, en tanto que la libertad moral requiere, para ser un *status* y no un incidente suelto, que se den en el ser humano unos hábitos operativos de dominio sobre sus propias pasiones, o sea, lo que se conoce con el nombre de «virtudes morales» (véase «Cualidad»). Lógicamente, la ética filosófica tiene también en cuenta las costumbres contrarias a las virtudes morales o, dicho con otros términos, los «vicios», que constituyen la situación opuesta a la libertad moral, y precisamente en la medida en que se oponen a ella.

Además de constituir un cierto *objeto* de especulación o teoría, la libertad moral es un *objetivo,* algo que cabe intentar y cuyo logro responde a unas *normas* o *directrices*. El hecho de que el objeto de la ética filosófica presuponga en el ser humano una libertad natural y consista, precisamente, en la libertad moral, no significa que ésta se pueda conseguir de cualquier modo, sin ningún tipo de orden ni, por tanto, de directrices o normas. La libertad moral es, en sí misma, un orden, lo contrario del caos de una conducta anárquica, donde las pasiones no obedecen a las normas de la razón. Por tanto, la libertad moral tiene unas leyes, sin las cuales no es posible en modo alguno. Así como el orden físico tiene unas leyes físicas y el orden lógico implica unas leyes lógicas, y el orden técnico unas leyes técnicas, también el orden moral supone, análogamente, ciertas leyes, que son las leyes morales.

En el inicio de sus Comentarios a la *Ética Nicomaquea*, de Aristóteles, distingue Tomás de Aquino cuatro clases de orden, según sea la manera en la que puede éste hacer de objeto de la razón humana. «Hay un orden que la razón no establece, limitándose a contemplarlo, y es el orden de las cosas naturales. Otro orden lo es el que la razón, que lo considera, determina en los propios actos de la misma razón, como sucede al ordenar sus conceptos y los signos correspondientes, que son voces dotadas de sentido. Un tercer orden es el que la razón, considerándolo, establece en las operaciones de la voluntad. Y el cuarto orden es el que la razón, además de considerarlo, determina en las cosas exteriores configuradas por ella» *(In Ethic.,* I, cap. 1, lect. 1, n. 1). De estas cuatro clases de orden es la tercera la que hace de objeto de la filosofía moral. El orden moral —el que la razón no solamente conoce, sino también establece o determina en las operaciones de la voluntad— es el tema del que la filosofía moral se ocupa *(loc. cit.,* n. 2).

Nos encontramos, así, con dos definiciones del objeto de la ética filosófica: *a)* la

libertad moral; *b)* el orden de las operaciones de la facultad volitiva. Lo segundo se ha hecho patente al reparar en que la libertad no puede ser caótica o anárquica. Sin embargo, esto no demuestra por sí solo que el orden propio de la libertad moral lo sea el que Tomás de Aquino caracteriza como el que la razón no solamente conoce, sino también establece en las operaciones de la voluntad. Para probar que se trata de este orden, basta, no obstante, advertir que la libertad moral consiste, como ya se observó, en las virtudes morales y que éstas, aunque no son operaciones de la facultad volitiva, se forjan con la repetición de ciertos actos de esta misma potencia, a la cual, a su vez, inclinan a ejercer nuevos actos que tienen la misma índole de los que son necesarios para llegar a adquirir las virtudes morales. Así, por ejemplo, la virtud moral que se designa con la palabra «justicia» se consigue llevando a cabo actos justos y, a su vez, inclina a la voluntad hacia nuevos actos de esta clase. En suma, el orden en el que estriba la libertad moral —vale decir, el orden en que consisten las virtudes morales— coincide con el de las operaciones o los actos de la facultad volitiva. Dicho de otra manera: el mismo orden que de suyo son las virtudes morales se produce en el de las operaciones voluntarias de las cuales proceden y, a su vez, se traduce o se refleja en el de las nuevas operaciones hacia las cuales la voluntad queda inclinada por las virtudes morales ya adquiridas.

Por consiguiente, el orden del que la ética filosófica se ocupa lo son los actos de la voluntad en tanto que la libertad moral resulta de ellos, si están bien ordenados, o se refleja en ellos, si ella misma está consolidada. Ahora bien, el orden de las operaciones de la facultad volitiva no es un puro hecho natural, sino algo que se consigue aplicando a esos actos unas normas. La actividad de nuestra potencia volitiva no está determinada enteramente por sus propias leyes naturales. Si estuviese determinada de ese modo, no podría ser libre en forma alguna. Por tanto, en la misma medida en la que es libre (no en todos y cada uno de sus actos, sino en los que se llaman, en su más propio sentido, «actos humanos», es decir, los que surgen de la voluntad deliberada (confróntese Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I-II*,* q. 1, a 1), puede atenerse a otras leyes, a saber: las leyes morales. Éstas son leyes de la voluntad libre en cuanto libre. Para cumplirlas es necesario conocerlas y querer libremente que regulen nuestra conducta. Son, de este modo, unas leyes que suponen la libertad y le confieren un orden libremente asumido. De ahí que no sea posible hablar de ellas cuando se trata de seres que no tienen una libertad natural, mientras que, en cambio, es necesario afirmar la existencia de ésta cuando se trata de seres cuyo comportamiento está ajustado a las leyes morales.

Cumplir las leyes morales es una manera de ejercer la libertad natural. El error de creer que tan sólo se actúa libremente si se contravienen estas leyes tiene su origen en la inadvertencia de que para cumplirlas es menester hacer uso de la libertad natural, comportándose, así, de una manera tan libre como en el caso contrario. La diferencia estriba en que el comportamiento regulado por las leyes morales no es sólo un uso de la libertad natural, sino también un efectivo ejercicio de la libertad moral, mientras que el comportamiento que se opone a las leyes morales no tiene esa libertad en modo alguno y es, por ello, defectuoso o deficiente (no actualiza una perfección para la cual su sujeto está en potencia por virtud de su índole o modo innato de ser).

* * *

Según Kant, la filosofía griega antigua acertó a dividir el saber filosófico en tres partes: física, ética y lógica. «La antigua filosofía griega se dividía en tres saberes: la física, la ética y la lógica. Esta división se ajusta perfectamente a la naturaleza de su objeto, y en nada se la puede mejorar, como no sea para añadirle su principio, con el fin, por un lado, de confirmar que es una división exhaustiva y, por el otro, de establecer correctamente las subdivisiones necesarias» *(Fundament. de la Metaf. de las Cost.,* pról., 1-7).

Realmente, esta división del saber filosófico no se encuentra en Platón, aunque Cicerón se la atribuye *(I Acad.*, cap. 5, n. 20), ni aparece tampoco en Aristóteles, siendo, en cambio, admitida por los estoicos y los epicúreos, según lo aseguran, por ejemplo, los testimonios de Diógenes Laercio *(De CIar. Philosoph. vita.,* IIl, n. 83) y de Agustín de Hipona *(Epist. CXVIlI ad Diosc.,* n. 19). Comparada con la clasificación de las maneras en las que según Tomás de Aquino puede el orden hacer de objeto de la razón humana, la división del saber filosófico admitida por Kant es incompleta, ya que en ella no se menciona ciencia alguna cuyo objeto lo constituya el orden correspondiente a los productos de la técnica humana. Este tipo de orden, que la razón no se limita a conocer, sino que también determina las realidades exteriores, no es, sin embargo, desatendido por Kant, aunque está ausente de su división tripartita del saber filosófico. Y la prueba de que Kant tiene presente este orden se encuentra de un modo explícito en las nociones kantianas de la técnica (cf. *Crit. del Juicio,* parágrafo 43) y de los imperativos técnicos *(technisch)* o «reglas de la habilidad» *(Regel der Geschicklichkeit,* cf. *Fundam. de la Metaf. de las Cost.,* cap. II, y *Metaf. de las Cost.,* Introd. II).

Esas normas, así como los «consejos de la sagacidad» *(Ratschläge der Klugheit),* son para Kant principios de la conducta humana, pero tienen únicamente un valor hipotético: valen exclusivamente en la medida en que son necesarias para conseguir algún provecho u obtener algún fin. Por el contrario, los «mandatos o leyes de la moralidad» *(Gebote, Gesetze der Sittlichkeit)* son de un valor absoluto. Su carácter obligatorio no depende, en manera alguna, de que realmente exista la volición de tal o cual objetivo, pues ninguno de los principios de la ética determina lo que hay que hacer *si* se quiere tal o cual cosa, sino algo cuyo cumplimiento es un deber, aunque se oponga a la satisfacción de algún deseo. Mientras que las reglas de la técnica y los consejos de la sagacidad no son imperativos absolutos, sino sólo hipotéticos, los principios de la moralidad son leyes en la acepción más rigurosa, porque establecen deberes de un modo incondicionado, es decir, unas obligaciones enteramente objetivas que, en cuanto tales, no tienen nada que ver con las inclinaciones subjetivas —preferencias, deseos, intereses— de ningún individuo racional.

Así, pues, la ética es para Kant un saber práctico, no meramente especulativo o teórico, ni tampoco un saber práctico en la forma, siempre condicionada, en que lo son las técnicas (a las cuales pueden también reducirse los consejos de la sagacidad), sino de un modo pleno o absoluto. De ahí que Kant llegue a sostener que la filosofía no considera como su parte práctica a ninguna enseñanza práctica en la acepción de la

técnica *(technisch-praktisch),* sino a la que es práctica tan sólo en la acepción de la ética *(moral-praktisch,* cf. *Crit. del Juicio,* Introd. I).

* * *

Frente a la idea —aristotélica y tomista por un lado y, por el otro, kantiana— de la ética como un saber directivo del comportamiento del hombre, la llamada «moral positivista», o «ética sociológica», se define a sí misma como un saber que se refiere a normas, pero sin ser normativo, o siéndolo únicamente a la manera que corresponda a las técnicas. Los más destacados partidarios de este tipo de ética son E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl y G. Simmel. Según Durkheim, los preceptos morales reflejan simplemente la presión de la sociedad sobre los individuos que la integran, de forma, por consiguiente, que no hay valores morales en un sentido absoluto, sino costumbres vigentes en una determinada sociedad que castiga a los individuos cuya conducta no está de acuerdo con ellas, mientras que en otra sociedad, por el contrario, existen otras costumbres, en función de las cuales se producen las sanciones correspondientes. «No se debe decir que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hiere la conciencia común. No lo castigamos por ser un crimen, sino que es un crimen porque lo castigamos» *(La divis. du travail social,* p. 86). Para Lévy-Bruhl, la expresión «ciencia normativa» es contradictoria, si por ella se entiende algún saber que establece o propone normas (cf. *La Mor. et la Science des Moeurs,* cap. 1). Y G. Simmel sostiene que las llamadas ciencias normativas no dirigen ni imperan nada, sino que explican las normas y la conexión que entre ellas hay (cf. *Einleit. in die Moralwissensch.,* I, p. 321).

La tesis según la cual el conocimiento científico no establece juicios de valor, sino que se limita a describirlos en cuanto hechos reales (tan reales como los hechos naturales), aparece en M. Weber, aunque sin reducir esos juicios a unos puros efectos de la presión social. «Cuando algo que se presenta con un valor normativo hace de objeto de una investigación empírica, su carácter normativo queda en suspenso: no se le considera como válido, sino sólo como existente» *(Gesam. Aufs. zur Wiss-Iehre,* p. 495). La necesidad de abstenerse de valorar los juicios valorativos, tal como Weber la afirma, constituye el principio al que éste da el nombre de «exención de valoración» *(Wertfreiheit),* y se explica perfectamente que semejante principio deba ser respetado en toda investigación pura y simplemente descriptiva. Lo contrario sería, sin duda alguna, rebasar las fronteras de una investigación cuyo objeto lo constituyen los meros hechos en tanto que hechos. Valorar ciertos hechos, precisamente los que son valoraciones, es ya algo más que tomarlos en su pura facticidad, y ese algo más trasciende el cometido del saber que se ocupa sólo de lo fáctico. En suma, lo que M. Weber sostiene de esa manera es una tautología: que las ciencias que se ocupan solamente de describir los hechos son ciencias que solamente se ocupan de describirlos. Pero esto no demuestra en modo alguno que no sean posibles otras ciencias a las cuales corresponda el cometido de establecer o proponer valoraciones. Si éstas quedan fundamentadas de una manera objetiva, de tal suerte que resultan demostradas a partir de unas bases evidentes, no hay ninguna razón para excluirlas del campo del conocimiento científico, aunque no

pertenezcan a ese especial sector que se refiere tan sólo a los hechos en tanto que hechos. Mas no cabe pensar que la tesis de Weber se limita realmente a ese sector, porque el concepto que de la ciencia tiene Weber no es otro que el del saber que se refiere a ellos y a nada más (cf. *op. cit.,* p. 592).

* * *

La ética filosófica se ocupa de una realidad operable. En efecto, mientras la pura y simple libertad natural no puede ser un producto de la actividad propia del hombre, la libertad moral es consecuencia de ciertos actos humanos: algo que el hombre puede no sólo considerar, sino también realizar. Y las virtudes morales, en las que la libertad moral consiste como *status* o situación relativamente fija, son algo que el hombre puede hacer surgir en sí mismo, y no sólo considerar, como si de ninguna forma dependiesen del libre albedrío humano.

Lógicamente, la libertad moral no podría ser una realidad operable si el hombre no poseyese una libertad natural. Así se explica que Schopenhauer entienda la ética filosófica como un saber normativo cuyas reglas no pueden ser cumplidas, ya que, según él, la conducta de cada hombre está determinada enteramente por el respectivo carácter y éste no admite ningún tipo de variación (cf. *Sämtlich. Werke,* edic. E. Griesebach, III, pp. 395 y ss.). De esta suerte, la ética filosófica es un saber especulativo o teórico, aunque fija unas normas, pues si bien éstas pueden ser formuladas, no cabe, en cambio, que puedan ser practicadas (de una manera libre). Por consiguiente, la ética filosófica es un saber normativo, pero no un saber práctico. Tal como ya se indicó, la raíz de esta teoría de Schopenhauer se encuentra en su negación del libre albedrío del hombre, pero a su vez esta negación se relaciona con la tesis de Kant según la cual la libertad humana es solamente un «postulado de la moralidad», sin que la razón teórica lo apoye, ni tampoco lo excluya, dado que esta razón no conoce otra cosa que fenómenos, los cuales se encadenan entre sí de un modo enteramente necesario. La libertad, según Kant, es «pensable», sin ninguna contradicción, pero no es cognoscible (cf., por ejemplo, *Crít. de la razón práctica,* pról. 5-6), lo cual, en resolución, quiere decir que no es objeto de ninguna clase de evidencia, sino tan sólo de una «fe racional» (una fe de la razón práctica, véase «Fe»).

Ciertamente, Kant no llega al extremo de Schopenhauer, pero en cierto modo lo prepara: así, por ejemplo, cuando afirma que «en realidad, es absolutamente imposible determinar por experiencia y con certeza absoluta un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme, por lo demás, con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber», o al sostener, pocas líneas después de estas afirmaciones, que «no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores», o al decir que «cuando se trata del valor moral no importan las acciones que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven» (cf. *Fundam. de la Metaf. de las Cost.,* cap. II). ¿Cómo cabría actuar únicamente por respeto al deber, tal como Kant le exige a la voluntad

moralmente buena —cf., por ejemplo, *Fundam. de la Metaf. de las Cost.,* cap. I—, si no se tiene ninguna seguridad de estar procediendo de este modo y no por algún motivo secretamente egoísta? Mientras se está en esa duda, sólo cabe actuar «como si» se actuase únicamente por respeto al deber, pero ese puro y simple «como si» es algo tan hipotético que no se ve la manera de poder concordarlo con el valor absoluto de la moralidad, valor que por otro lado es, sin embargo, acertadamente mantenido en la filosofía moral kantiana.

* * *

A diferencia del Entendimiento divino (véanse «Aseidad», «Ciencia divina» y «Providencia divina»), el entendimiento humano es, *de suyo,* meramente especulativo o teórico. Su función consiste en entender y no en ninguna otra cosa. Ahora bien, cabe que lo entendido sea operable en la acepción de realizable por el hombre ateniéndose a un plan que el entendimiento humano configura. El conocimiento de este plan no presupone necesariamente la intención de ponerlo por obra, ni tampoco esta intención es necesaria para que resulte posible inventar algún plan. Cabe perfectamente que lo que lleva al entendimiento a investigarlo sea tan sólo el deseo de conocerlo y, aunque este deseo no es ningún acto del entendimiento, sino precisamente de la facultad de querer, no es, sin embargo, un acto de querer realizar algo operable ateniéndose a un cierto plan. La posesión del conocimiento de éste es, por sí misma, un bien y, puede, por tanto, ser querida sin que a la vez exista la intención de utilizar ese conocimiento como un medio para conseguir otro bien.

Pero cabe igualmente que se dé la intención de poner por obra un cierto plan que ya ha sido configurado. En ese caso, el conocimiento del plan es ya un conocimiento práctico, no en sí mismo, sino por el fin al que se orienta, el cual no consiste simplemente en la posesión de la verdad de cómo se logra algo, sino en lograr ese algo, en obtenerlo. Para ello hace falta llevar a cabo una acción y, como quiera que toda acción es singular, hace falta también que el plan por el que se orienta esté ultimado en todo lo imprescindible para que surta el efecto que se trata de conseguir. Un plan que tuviese en cuenta solamente lo que es común a ese efecto y a otros no sería suficiente para lograr ese efecto. Tendría, sin duda, un cierto carácter práctico, pero sin concretar, y, en virtud de ello, no sería enteramente práctico, o, dicho de otra manera, sería especulativo en cierto modo, precisamente por no descender hasta el nivel de la *praxis,* que, a diferencia de la especulación, se refiere a lo singular en tanto que singular, es decir, a lo enteramente individual y concreto.

Esto permite comprender la distinción entre el conocimiento «especulativo-práctico» y el conocimiento «práctico-práctico». Ambas coinciden por no consistir en la pura posesión de una verdad, y coinciden también en referirse a un objeto operable, no a un objeto meramente especulable; pero mientras que el conocimiento especulativo-práctico mantiene todavía a lo operable en un cierto nivel de generalidad o de abstracción, el conocimiento práctico-práctico se refiere ya a lo operable como individual o singular,

justamente en tanto que objeto de una efectiva práctica, no como objeto de especulación.

La ética filosófica o filosofía moral es un conocimiento especulativo-práctico. No pretende exclusivamente la posesión de las verdades relativas a lo que son las virtudes morales o la libertad moral, sino que el hombre sea libre moralmente. De ahí su carácter práctico. Pero por limitarse a proponer unas normas abstractas o universales, no es práctico enteramente. Su carácter abstracto —dentro del cual demuestra la validez de las normas universales que propone— le impide ser realmente un conocimiento de carácter práctico-práctico. Este otro tipo de conocimiento puede darse también en los asuntos morales, pero ya no consiste en la ética filosófica, sino en lo que se llama la *prudencia* en su sentido más estricto y riguroso (véase «Prudencia»).

El concepto kantiano de la prudencia como mera sagacidad o habilidad para el máximo bienestar de un sujeto o de varios (véase, en «Prudencia», esa noción) es, por principio, ajeno al sentido moral de esta virtud. En su acepción más clásica se trata, por el contrario, del hábito operativo que aplica a cada uno de los casos concretos y singulares los principios universales de la moralidad. Así, pues, la prudencia no se reduce a una técnica. Ni tampoco consiste en una técnica la ética filosófica que presupone un fin último de los actos humanos (véase «Fin último del hombre»). Este fin es de carácter absoluto y, por tanto, el quererlo constituye un deber de una manera absoluta. La máxima que se refiere a este deber —la norma que lo prescribe— es, por decirlo en el lenguaje de Kant, un imperativo categórico, no un imperativo hipotético. Por consiguiente, la aguda crítica de Kant a las éticas que orientan la conducta hacia algún bien o algún fin pierde toda su fuerza cuando ese bien o ese fin es absoluto de una manera objetiva (sin que por ello impida la libertad del querer, antes, por el contrario, contando siempre con ella).

* * *

Aunque no tiene la índole de un conocimiento práctico-práctico, la ética filosófica no se reduce tampoco a un simple análisis del lenguaje moral, según pretenden los representantes más acusadamente neopositivistas de la llamada filosofía analítica. Hoy por hoy, no se sabe muy bien en qué consiste esta filosofía, pues ni todos sus cultivadores actuales son partidarios del neopositivismo, ni el análisis del lenguaje es monopolio de una escuela filosófica determinada. La reducción de la ética filosófica a un mero análisis del lenguaje moral presupone la imposibilidad de que las normas tengan un carácter científico. Esta imposibilidad, especialmente para las normas éticas, es mantenida, entre otros, por R. Carnap *(Logical Syntax of Language,* parág. 72), L. Wittgenstein *(Tract. log. philos.,* 6, 42), A. J. Ayer *(Lang. Truth and Logic,* pp. 107-108, ed. 1948) y C. L. Stevenson *(Ethics and Lang.,* pp. 138 y ss., ed. 1950), aunque no todos ellos puedan considerarse estrictamente como filósofos analíticos. La tesis según la cual las frases en que se expresan normas no tienen valor científico pretende fundamentarse en que ninguna de estas expresiones puede ser verdadera, como tampoco falsa, porque no significan otra cosa que emociones, deseos o sentimientos.

Evidentemente las frases imperativas no pueden ser verdaderas, ni tampoco pueden ser falsas, en su sentido propio o más formal. Ya Aristóteles enseñaba que la verdad y la falsedad del conocer (véase «Verdad del conocimiento») se da exclusivamente en los juicios *(Perih.,* 4, 16 b 26, 17 a 2), cuya expresión lingüística se encuentra en las frases enunciativas o «apofánticas». Pero esto no constituye ninguna demostración de que Aristóteles niegue la posibilidad de inferir de un juicio verdadero un cierto *nomos,* o norma, expresable de una manera imperativa. Si realmente Aristóteles hubiera pensado así, toda su ética sería un puro contrasentido. La forma imperativa en que una norma puede ser expresada —aunque no es necesario que toda norma se formule de esa manera — significa, sin duda, una volición en quien así la expresa, como, por ejemplo, si se dice «procura tener amigos», e incluso cabe que al formularlo se transmita algún sentimiento o emoción; pero todo ello presupone un juicio sobre el bien en que consiste la amistad, y ese juicio previo no escapa a la disyunción de lo verdadero y lo falso, ni tampoco supera la diferencia entre lo evidente por demostración y lo evidente de una manera inmediata. Así, pues, lo que importa para que una norma sea científica no es la manera imperativa de expresarla, sino que sea demostrable el juicio implícito en ella. Desde el punto de vista del conocimiento científico —es decir, del conocimiento que es efecto de la demostración (véase «Ciencia»)— carecen, indudablemente, de importancia los elementos volitivos, emocionales y sentimentales que pueden darse en la expresión de una norma.

(Por lo demás, no solamente las frases en las que se expresan normas, sino todas las que no son enunciativas, presuponen algún juicio y reflejan un cierto orden intelectivamente cognoscible, cf. Tomás de Aquino, *In Perih.,* I, lect. 7, n. 5).

* * *

La ética filosófica se distingue de la teología moral sobrenatural por elaborarse únicamente con la razón humana y sus meros presupuestos naturales. Por el contrario, la teología moral sobrenatural tiene su fuente de conocimiento en la Revelación, hecha por Dios al hombre, de lo que Él quiere que éste haga para hacerle partícipe de la vida divina. El objetivo de la ética filosófica es la máxima humanización del ser humano, mientras que el fin al que tiende la teología moral sobrenatural es la divinización que el hombre alcanza, no por sus propios y exclusivos medios, sino por obra de la voluntad de Dios, en virtud de la gracia sobrenatural, que presupone la naturaleza humana y el efectivo uso del libre albedrío del hombre.

La teología moral sobrenatural (que presupone la Revelación y la fe en ésta) debe ser distinguida de lo que Kant designa con el nombre de «teología moral» en la acepción (pura y simplemente filosófica) de una consideración de Dios en cuanto principio de todo orden y perfección morales (cf. *Crít. de la razón pura,* Dial. trasc., lib. II, secc. 3, apart. 7). El valor de esta teología es limitado por Kant a la esfera de la razón práctica y presupone, por consiguiente, el «hecho de la moralidad», del que Dios constituye un postulado (indemostrable por la razón teórica). Ello viene, en definitiva, del agnosticismo de Kant. (Para la prueba de la existencia de Dios como algo más que un simple postulado

de la razón práctica, véanse «Motor Inmóvil», «Causa eficiente Incausada», «Ser Necesario por sí», «Máximo Ser» y «Ordenador Supremo»).

Evidencia

La palabra «evidencia» es empleada en muy numerosas ocasiones de una manera abusiva. Así acontece cada vez que enjuiciamos la conducta del prójimo como si las intenciones que la animan y la intimidad de su conciencia estuvieran desnudas, patentes a nuestros ojos. También ocurre que calificamos de evidentes a no pocos juicios cuyo valor es tan sólo el de un alto grado de probabilidad, e incluso a otros que ni siquiera están en ese caso, pero que vienen bien para algo que nos interesa o nos complace y que preferimos dejar libre de toda discusión y reflexión.

Sin embargo, ninguno de estos abusos constituye una prueba de que la evidencia se reduzca a un puro ideal utópico, enteramente inviable para el espíritu humano. La experiencia de los errores que en tantas ocasiones cometemos, lejos de autorizarnos a excluir la posibilidad de la evidencia, presupone, por el contrario, que ésta se da en nosotros de una manera objetiva. El reconocimiento del error se lleva a cabo a la luz de la evidencia objetiva de la verdad. Dicho con otros términos: la evidencia objetiva de la falsedad de una opinión es posible tan sólo sobre la base de la evidencia objetiva de la verdad opuesta a lo opinado. Y la afirmación de que es posible que todos nuestros juicios sean erróneos se contradice a sí misma, puesto que presupone la evidencia de que el error y el acierto son irreductibles entre sí. Ni siquiera tendríamos la noción del error si careciésemos de toda clase de evidencia.

* * *

El vocablo «evidencia» es sinónimo de la palabra «claridad». El término griego ἐνάργεια, que se traduce al español por «evidencia», significa la claridad de lo luminoso o lo diáfano. Lo oscuro no es evidente, aunque cabe, sin embargo, que sea cierto. La «oscuridad de la fe» —tanto la de la fe humana o natural cuanto la de la fe sobrenatural, que se apoya en el hecho de la Revelación— no se opone a su certidumbre, pero ésta requiere la evidencia de que merece ser creído el testimonio que le sirve de base (véase «Fe»). Por tanto, no cabe certeza alguna que no implique realmente una evidencia objetiva.

Se denomina «criterio de la verdad» al medio a cuyo través ésta se hace patente. De nada podría servirnos la adecuación o el ajuste de nuestra facultad intelectiva a la realidad misma de las cosas si no captásemos esa conformidad, es decir, si ese ajuste o adecuación no nos resultara manifiesto con claridad suficiente. No es que la verdad lógica, la peculiar verdad del conocer, consista en la claridad del acto judicativo, sino que sin esta claridad (la evidencia objetiva) no nos sería posible conocer si el acto judicativo es, o no es, verdadero. La evidencia objetiva no es la verdad, sino el medio a través del cual ésta queda captada —conocida como verdad— y, por ende, el criterio que permite reconocerla como efectivamente dada en los juicios en los cuales la conocemos.

En rigor, la explicación que ofrece Heidegger del concepto de la verdad —véase «Verdad del conocimiento»— es una explicación (un análisis) ontológica, no exclusivamente psicológica, del concepto de la evidencia. La patencia del ser, su manifestarse, constituye realmente un acto *en* la facultad intelectiva, no en el ser que resulta manifiesto. La intelección es la re-presentación del ser, su estar éste haciendo acto de presencia, en tanto que patente o manifiesto a la facultad de entender. Cabe decir, como gráficamente lo hace Heidegger, que en su patencia o manifestación el ser es luz *(Sein = Licht),* pero lo que recibe el efecto formal de ésta, lo objetivamente iluminado, no es, a su vez, esa luz en la que el ser consiste como principio radical de intelección, sino el entendimiento en tanto que en él se da esa claridad que de suyo es el ser de lo entendido. La luminosidad o claridad —la ἐνάργεια de los griegos— pertenece radicalmente al mismo ser. Mas lo que esto, en resolución, quiere decir no consiste en que todo ente, en virtud de su propio ser, tenga de sí una clara intelección. Para ser no hace falta estar provisto de la facultad de entender. De ahí la necesidad de distinguir entre la verdad ontológica y la verdad lógica.

La verdad ontológica es la radical luminosidad de todo ente, justo en tanto que ente. No puede haber otro déficit de verdad ontológica que el que estriba en la limitación o finitud de la entidad. Todo ente finito es deficientemente luminoso por la misma limitación de la entidad que posee. Pero también todo cuanto posee una cierta entidad, por precaria que fuere, es, en la medida justa de ella, algo que puede llegar a ser objeto de una exacta y clara intelección (por un Entendimiento Ilimitado). El fundamento de esa posibilidad se encuentra dado en la radical luminosidad de todo ente. Ningún ente es, de suyo, opaco en la acepción de radicalmente oscuro en virtud de su propio ser —véase «Ente (y propiedades del ente)».

En cambio, la verdad lógica, la peculiar verdad del conocer, consiste en la adecuación del entendimiento a la realidad, y ello de tal manera que el ser de esta adecuación es luminoso o claro en el sentido de la «evidencia objetiva», es decir, en el propio de la «visión» que tiene por objeto al mismo ser de lo entendido y juzgado. El juicio evidente es el realizado a la luz de la realidad, no al calor de una emoción o un sentimiento que ésta provoque en nosotros. La evidencia objetiva puede darse en una cierta unidad con una emoción o un sentimiento, pero no consiste en la vivencia de estas afecciones subjetivas, ni en ninguna otra cosa que no sea la luminosidad o claridad de la intelección del ser en el juicio que lo hace patente. Para ello es imprescindible que el juicio sea

verdadero, vale decir, que se ajuste a la realidad de lo juzgado o, dicho con otros términos, que le haga justicia. La verdad lógica consiste precisamente en la justicia que nuestro *logos* le hace a la realidad. Y el *criterio* que nos permite discernir la objetividad de esta justicia es la evidencia objetiva del ajuste de nuestro *logos* a la realidad por él mentada.

* * *

Como criterio de la verdad lógica, la evidencia objetiva se identifica realmente con la presencia de la verdad ontológica en el entendimiento. Todo su ser consiste en la presencia «re-presentativa» de la verdad ontológica en la facultad de entender. El ser queda manifiesto —patente, representado— en la misma medida en la que es entendido a la luz de su propia realidad. La función de la intelección no consiste en proyectar o irradiar desde sí misma una luz, sino, por el contrario, en acoger la que ya está presente en la realidad transubjetiva. Por eso, la intelección no es una acción en el sentido especial en el que se habla de ésta al encuadrarla en los predicamentos (véase «Predicamentos o categorías»). Es acto y actividad —operación—, pero no de tal modo que produzca un efecto en lo entendido. La operación de entender no transforma a su objeto. Lo que por ella queda determinado es su sujeto; y la determinación que se da en éste, cabalmente en virtud de la operación intelectiva, es su iluminación por el ser o la realidad de lo entendido. La luz viene de esa realidad o de ese ser, y el sujeto inteligente la recibe, la hace suya al captarla, al dejarse encender —iluminar— por ella.

La evidencia objetiva no tiene nada que ver con ninguna clase de productos del sujeto en el cual se da. No es un efecto que este sujeto produzca, de la misma manera en que tampoco la intelección es un producto que el sujeto realice en el ser de lo conocido. Para poder hablar de la evidencia objetiva a título de efecto o de producto, hay que poner su causa en la realidad transubjetiva. Lo que puede ser considerado como un producto o efecto de nuestra propia subjetividad no es la evidencia objetiva, sino la subjetiva oscuridad de la ignorancia, la duda y el error. Estos tres «hechos» tienen en la limitación de nuestro ser la raíz de su posibilidad, y esa limitación es negación —aunque solamente relativa— de entidad o de ser y, por lo mismo, de capacidad de conocer, de receptividad para la luz.

El error acontece como un *quid pro quo.* Lo que en él acogemos no es el ser en su objetivo aparecer, sino nada más que una «apariencia», cuyo valor es meramente subjetivo. La «evidencia de la apariencia» no puede ser objetiva en la acepción de procedente o resultante del ser de la realidad. Incluso debe negarse que proceda o resulte de alguna facultad de conocer. Aun en el caso de que una facultad cognoscitiva se halle en estado de perturbación, es esa perturbación, y no la misma facultad cognoscitiva en virtud de su propia índole o naturaleza, lo que inclina a tomar la pura y simple apariencia como patencia objetiva del ser de la realidad.

El análisis del «poder de la apariencia» exige una gran dosis de rigor para evitar que a los no pocos errores que cometemos se sume el de una manera de interpretar su génesis

que acabe parificando la verdad con la falsedad. Claro está que esa ecuación no se mantiene explícita y formalmente, tal como sucedería, por ejemplo, en un juicio cuya fórmula fuera «la verdad es la falsedad», o bien «la falsedad es la verdad», sino de un modo implícito o encubierto, según fórmulas tales como «no hay nada que nos permita distinguir, en concreto, lo verdadero y lo falso», o bien «la apariencia tiene tal fuerza, que nos constriñe a tomarla por la patencia de la realidad».

La piedra de toque disponible para poder comprobar la falsedad intrínseca de esos juicios, y de todos los que mantienen pretensiones análogas, se halla en la «experiencia del error». Es bien cierto que, al estar en el error, no se repara en él: no se le advierte como un error en que se está. El error vive en la sombra que encubre su ser-error, como el sofista que Platón describe en reiterados análisis para quitarle su máscara (cf. *El Sofista*). Pero no es menos cierto que hay también una experiencia del error, una evidencia de haber incurrido en él, la cual es cabalmente la evidencia de haber salido del poder de la apariencia y haber ingresado en el dominio de la luz de la realidad. Sin ello sería imposible la intelección del error como episodio pretérito en tanto que superado. La superación del error se da consectariamente a la evidencia objetiva del acierto que se le opone. Y la corrección del fallo presupone que nuestra potencia intelectiva es apta radicalmente —en virtud de su propia esencia— para que en ella acontezca la patencia del ser.

Por tanto, el error o el fallo deben atribuirse solamente *per accidens* a nuestra facultad intelectiva. Pueden, ciertamente, darse en ella, mas no como un resultado necesario, como una consecuencia inevitable, de su índole propia, ni siquiera en virtud, tan sólo, de su peculiar limitación. Ésta hace posible, pero no necesario, que el fallo o el error se den en ella. Para que no sólo sean posibles, sino también efectivos, se requiere, por consiguiente, la actuación de otra facultad con suficiente poder sobre la potencia intelectiva. Esa facultad es justamente la que se denomina voluntad, y no cabe que lo sea ninguna otra, porque tan sólo la potencia volitiva ejerce un dominio activo —un efectivo *imperio*— sobre nuestra potencia de entender (véase «Voluntad humana»).

La percepción sensible nos ofrece unos materiales que juzgamos con el entendimiento. Ella misma no es, propiamente, verdadera ni falsa. Solamente el juicio puede ser —de un modo propio y formal— o verdadero o falso (véase «Verdad del conocimiento»). Ahora bien, el juicio se cumple en un acto de afirmación, o en un acto de negación, donde el entendimiento se pronuncia, desde el punto de vista del ser de la realidad, sobre lo que en cada caso le es objeto. Aquello sobre lo cual el entendimiento se pronuncia desde ese punto de vista es algo que sensorialmente está presente, o que ha sido abstraído de una percepción sensorial, o que de un modo analógico se relaciona con ella. En cualquier caso, el acto judicativo lo realiza el entendimiento, en función de unos datos que posee. Si se da en él la evidencia objetiva, la afirmación (o la negación) se lleva a cabo sin el influjo de la voluntad, y hasta puede ocurrir que contra su mismo influjo. Y lo que entonces sucede es lo que se expresa con la fórmula «rendirse ante la evidencia» (tanto si lo evidente lo está siendo de una manera inmediata, como si está siéndolo por obra de alguna demostración).

Mas no siempre se da en el entendimiento la evidencia objetiva. Cuando ésta falta —no por carencia de datos, sino por no tenerlos con la necesaria claridad—, la facultad intelectiva es incapaz de pronunciar su juicio. Es entonces cuando la voluntad puede intervenir, actuando sobre el entendimiento con una decisión imperativa. Para que ésta se dé, es necesario que el entendimiento capte como un bien el ejercicio de la actividad de juzgar, no ya en abstracto o de una manera genérica, sino en concreto, con tal o cual contenido. La decisión de hacer ese juicio pertenece a la voluntad, y el hacerlo al entendimiento, aunque bajo el influjo imperativo que aquélla ejerce entonces sobre él. Así, pues, el juicio llevado a cabo sin evidencia objetiva es un juicio libre, en oposición al que se hace con una cierta evidencia (inmediata o mediata).

* * *

La pura y simple «apariencia» no tiene el poder preciso para forzarnos a que la tomemos como auténtica realidad. Si realmente tuviese este poder, ningún error sería rectificable. El hecho de que un error quede deshecho demuestra que el poder de la apariencia no llega al punto de movilizar, de una manera unívoca y necesaria, a nuestra facultad intelectiva. Si influyese en ella de ese modo, el juicio «basado» en la mera apariencia seguiría siendo el mismo mientras ésta se diese; pero lo que se llama superar un error no consiste en que la apariencia que le sirvió de ocasión se esté dando de un modo diferente, ni en que deje de darse. Lo que deja de darse, o se da de otro modo, al deshacerse el error, es el juicio que entonces nos hacemos de ella.

Por tanto, la semejanza entre lo aparente y lo real es tan sólo *ocasión* para que el juicio erróneo se dé. Si realmente fuese algo más que una ocasión, no cabría juzgarla como pura y simple semejanza, y así, pongamos por caso, siempre juzgaríamos que es oro lo que solamente es oropel. La posibilidad de distinguirlos es la imposibilidad de la evidencia objetiva del oropel como oro. Y la ocasión que esa semejanza proporciona para hacer un juicio falso no puede ser lo que explique, de una manera cabal, que hagamos ese juicio. En este caso, lo mismo que en cualquier otro, ha de añadirse a la ocasión la voluntad. (Las ocasiones son oportunidades, no fuerzas irresistibles).

La intervención de la voluntad en el juicio erróneo no ha de interpretarse en el sentido de un deseo de errar. No se trata, en manera alguna, de que el error sea querido justamente en tanto que error. Ningún mal puede ser querido, en cuanto mal, por y para el sujeto que así se lo representa. Pero el sujeto que toma lo falso por verdadero no se representa como erróneo el juicio que él hace; y no se lo representa como erróneo porque carece de la evidencia objetiva que ello exige. Por consiguiente, puede hacer ese juicio, si el realizarlo le parece un bien, y no cabe que lo efectúe si no quiere. La razón o el motivo de que lo quiera hacer es una variable dependiente de la concreta índole del caso de que se trate, pero siempre de tal manera que el sujeto actúa con libertad. Únicamente la evidencia objetiva nos constriñe a un juicio necesario. (Y, aun así, la libertad que de este modo se impide no es la de desviar nuestra atención de lo que está siéndonos presente con evidencia objetiva).

Hay, sin duda, ocasiones en las que se hace muy difícil evitar el error. En esos casos es muy leve la falta en la que se incurre al cometerlo. Caben «falsificaciones» tan bien hechas que solamente un experto las puede reconocer. Sin embargo, la conclusión que de ello debe inferirse no es que sea inevitable el juzgar que son lo que no son. Si así ocurriese, también sería inevitable que el experto se equivocara, y hasta tal punto, que ni siquiera tendría la posibilidad de superar su error alguna vez. Bien es verdad que, a veces, hasta los expertos se equivocan, mas lo que entonces se hace preciso pensar no es que hay expertos que no son expertos, sino que han actuado a la ligera, o que no han dedicado la debida atención a lo que se traían entre manos. Y también es verdad que, en la mayoría de los asuntos, todos los hombres somos inexpertos; pero lo que de aquí debe seguirse, si se piensa con buena lógica, no es que sea inevitable que cometamos errores, sino que es explicable o comprensible que en efecto los cometamos, especialmente si nos decidimos a juzgar sobre cosas de lo que es poco o nada lo que realmente sabemos y entendemos. Y, por último, es asimismo cierto que abundan las ocasiones en las que nos vemos en el caso de tener que aventurar nuestro juicio sin poder ampararnos en la evidencia objetiva. Mas lo que esto en verdad quiere decir es que son numerosas las ocasiones en las que estamos expuestos al error, no que en todas esas ocasiones sea la evidencia objetiva lo que nos lleva a él. La evidencia objetiva es un *criterio infatigable* en cualquier caso. Lo que sucede es que no en todos los casos disponemos de ella.

* * *

A título de criterio de la verdad del conocer o verdad lógica, la evidencia objetiva tiene un valor universal y radical. Cualquier otro criterio necesita, para poder ser válido, fundamentarse en ella de algún modo, incluso para servir únicamente en un campo especial de objetos. En efecto, todo cuanto no sea la evidencia objetiva tiene, a lo sumo, la posibilidad de comportarse, respecto de la verdad del conocer, como criterio extrínseco de esta misma verdad. Ello se debe a que la adecuación en que la verdad lógica consiste, y cuyos polos o extremos son el entendimiento por un lado y la realidad por el otro, se da en el entendimiento de una manera formal, es decir, como conocida o captada por él (véase «Verdad del conocimiento»), de tal suerte que la «visión» intelectiva de estar ajustada o adecuada a una determinada realidad no solamente es intrínseca a la intelección verdadera, sino que es también la única forma en que intrínsecamente cabe tener constancia de la peculiar verdad del conocer.

La *autoridad* —es decir, la ciencia y veracidad— de quien expone un juicio no puede consistir en otra cosa que en una señal o marca externa de que ese juicio es verdadero. En quien tiene la autoridad, ese mismo juicio está siendo objeto de evidencia. La aceptación del testimonio autorizado presupone que esa evidencia existe en quien lo da. Por tanto, la base en la que se apoya quien se fía del testimonio autorizado es, en último término, una evidencia objetiva: la juzgada como existente en quien da el testimonio. Y el juzgarla de esta manera tiene su fundamento en la evidencia objetiva de que merece crédito lo dicho por quien posee la autoridad. En virtud de ello, no se trata, por tanto, de

una fe, sino de lo que hace que una fe, sin dejar de ser libre, sea también razonable.

El criterio de autoridad sólo puede aplicarse a lo que no se presenta con evidencia objetiva. Implica o presupone esta evidencia, no respecto de la verdad de lo dicho en el testimonio, sino respecto de la autoridad de quien lo dice, lo cual, a su vez, exige la evidencia objetiva de que existe, efectivamente, la persona que depone el testimonio, y la evidencia objetiva de que en efecto lo ha dado. Por tanto, la autoridad no puede servir como criterio último y radical de la verdad, y ello tanto en el caso de la autoridad divina como en el de la humana.

El «tradicionalismo filosófico», cuyo más destacado representante es F. Huet (Cf. *Traité de la faibl. de l'espr. humain),* pone en la autoridad de Dios el criterio universal y radical de la verdad de nuestros conocimientos. Lleva el nombre de «tradicionalismo» por afirmar que todos nuestros conocimientos verdaderos tienen su origen en la donación o la entrega *(tradere* = entregar o dar) que al hombre le ha hecho Dios de la verdad en la Revelación, transmitida posteriormente, de un modo ininterrumpido, de unas generaciones a otras, bajo el Magisterio de la Iglesia. Como puede verse fácilmente, el tradicionalismo filosófico traslada al ámbito de las verdades naturales lo que es válido para el ámbito de las verdades sobrenaturales, y constituye, en resolución, una forma de escepticismo, en la que no cabe la evidencia de los «preámbulos» o presupuestos necesarios para que sea razonable la fe en la Revelación. Se trata, en suma, de un irracionalismo fideísta. Dentro de él se distingue el tradicionalismo «rígido», que mantiene sin limitaciones lo que se acaba de exponer y criticar, y el «moderado», que limita su tesis a las verdades religiosas y morales. Como partidario del tradicionalismo rígido suele citarse a L. de Bonald *(Legislat. positive),* aunque el encuadrarlo de este modo puede ser seriamente discutido (véase L. Eulogio Palacios, *El platonismo empírico de L. de Bonald).* Son defensores del tradicionalismo moderado L. Bautain *(De l'enseignem. de la philos. en France au XIXe siècle),* I. Ventura *(Le démipelag. dévoilé)* y F. W. Foerster *(Aurorit. und Freiheit).* También el tradicionalismo moderado constituye un irracionalismo fideísta, aunque recorta su ámbito. El defecto esencial del tradicionalismo filosófico no se remedia disminuyendo la extensión del campo en que se le aplica. Ni una sola verdad de fe es admisible razonablemente si no se tiene la evidencia objetiva de la autoridad del testimonio en el cual se la enuncia, además de los otros presupuestos anteriormente indicados. Para creer de un modo razonable lo revelado por Dios sobre la religión y la moral hacen falta los mismos presupuestos imprescindibles que para admitir de una manera razonable cualquier otra verdad de fe.

F. R. de Lammenais *(Essai sur l'indifer. en matière de religion)* propone la autoridad de todo el género humano como criterio radical y universal de la verdad de nuestros conocimientos. La razón individual de cada hombre carece, así, según esta concepción, de auténtico valor cognoscitivo, y el titular de ese valor es solamente la razón humana impersonal *—la raison générale—,* que se manifiesta en el «consenso», o asentimiento común, a unas verdades garantizadas de este modo. También aquí está en la base el escepticismo latente en todo irracionalismo fideísta. Si lo verdadero es solamente lo que admiten todos los hombres, el criterio de la verdad resulta extrínseco a ésta, pues

consiste en el mero hecho de la conformidad o concordancia de los entendimientos humanos entre sí. De esta suerte, ningún hombre conocería por sí mismo la adecuación de su entendimiento con la realidad y, en consecuencia, todos sus juicios serían ciegos. En ello estriba el escepticismo radical de esta doctrina, ya que en la oscuridad no cabe más que la duda.

Pero, a su vez, este escepticismo se desmiente y traiciona, porque, para hacer uso del criterio de la autoridad de todo el género humano, cada hombre habría de tener la evidencia objetiva de que su manera de pensar coincide con lo pensado por todos los demás hombres. El «consenso» no puede darse como cierto si las partes que lo han de mantener no cuentan con la certeza de que efectivamente están de acuerdo entre sí. Ninguna de ellas sabría si realmente participa en el consenso o, por el contrario, está en el caso de ser una persona que disiente de lo que otras admiten.

* * *

El «pragmatismo», cuyo principal representante es W. James *(Pragmat., a New Name for some Olds Ways of Thinking),* considera la utilidad para la felicidad privada y pública como la marca o el signo de la validez de nuestros conocimientos. En el fondo, esta concepción tiende a sustituir la verdad por la utilidad. Más que un signo o un medio para reconocer la validez de los juicios, la utilidad sería la única validez que a éstos se les puede atribuir. Sin embargo, ello es imposible, porque el mismo juicio en que se afirma que la verdad consiste en la utilidad sería tomado, por quien lo anunciase aceptando su validez, como un juicio en el que se formula una verdad. Quien admite la utilidad de ese juicio no se limita a pensar que es útil solamente en apariencia; antes, por el contrario, piensa que es verdadera la misma utilidad que le atribuye. Ahora bien, la distinción entre lo útil aparentemente y lo útil realmente presupone una irreductible diferencia entre la utilidad y la verdad.

Y no cabe tampoco que la utilidad, aun tomándola como irreductible a la verdad, sea el criterio por el que radicalmente se discierne la presencia de ésta. Para la aplicación de ese criterio, sería precisa la seguridad de que lo juzgado como útil no es útil solamente en apariencia; es decir, haría falta la evidencia objetiva de que la utilidad, que serviría como criterio para discernir la verdad, es una utilidad real o verdadera; pero entonces resulta que no es esta utilidad, sino la evidencia objetiva que de ella estaría teniéndose, lo que en definitiva poseería el valor del criterio. De ahí que el pragmatismo de F. Nietzsche (consúltese, por ejemplo, su ensayo *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida)* no aventaje sustancialmente al de W. James. Cierto que el filósofo alemán no confunde la utilidad con la verdad, pero, en último término, sostiene que el criterio de la verdad se encuentra en la utilidad.

* * *

La afirmación que en la filosofía de Descartes se hace de las «ideas claras y distintas»

como criterio de la verdad del conocer *(Medit. Metaph.,* III) no se identifica con la tesis según la cual este criterio consiste en la evidencia objetiva. La claridad y distinción de que se habla en la teoría de Descartes aparecen en ésta de tal modo que son inicialmente referidas al conocimiento de las cosas y no al ser de lo conocido. No se trata de una luz que desde el ser mismo del objeto ilumina al sujeto cognoscente, sino de la que ya existe como innata en nuestra propia razón. Según Descartes, es la luz natural de la razón lo que hace clara a la idea *(claram voco illam, quae a sola rationis luce nascitur),* y la idea distinta no contiene en sí misma nada que no sea claro. Al definirla así, se excluye la aportación de los datos empíricos en el surgimiento de esa idea, pero, además, el foco de la luz de la evidencia queda fuera del ser en su realidad transubjetiva y resulta instalado en la intimidad del ser del yo, lo cual no puede parecer extraño si se tiene presente que la evidencia originaria es, en Descartes, la del *cogito-sum.* En consecuencia, el criterio de la claridad y distinción, tal como resulta formulado en el pensamiento de Descartes, se distingue, por el subjetivismo que en él hay, del criterio constituido por la evidencia objetiva, ya que ésta, según antes se explicó, es la presencia re-presentativa de la verdad ontológica en el entendimiento.

* * *

Por último, frente a todas las concepciones para las cuales el criterio de la verdad consiste en una afección o propensión subjetiva (así, el instinto ciego de Th. Reid, la fe sentimental de F. H. Jacobi, o la pura vivencia de R. Richter —véase el óptimo esquema de estas tesis que hace J. Donat en su *Crítica,* pp. 86 y ss.—), debe tenerse en cuenta lo que Husserl afirma: «lo juzgado con evidencia no es algo meramente juzgado (esto es, meramente mentado en forma judicativa, enunciativa, aseverativa), sino algo dado, en la vivencia del juicio, como presente en sí mismo» *(Invest. lóg.,* pp. 159-196 de la versión española). La doctrina de Husserl acerca de la evidencia coincide, en su significación fundamental dentro de la obra mencionada y en no pocos lugares de otras, con la tesis del realismo aristotélico *(Topic.,* 1, 100, 619) y con el modo en que la causa objetiva de la certeza es presentado por Tomás de Aquino *(III Dist.* 23, 2, ad. 2, sol. 3).

Evolución

En su más amplio sentido, el término «evolución» es equivalente a la voz «cambio». Según esta sinonimia, la tesis de un evolucionismo universal consiste en la afirmación de que todos los seres cambian. ¿Pero acaso el ser y el cambiar son equivalentes entre sí?

No cabe duda de que el cambiar implica el ser. Mas de aquí no se sigue que el ser implique el cambiar. El máximo ser real —Dios, el Ser Absoluto— es inmutable (véase «Atributos divinos entitativos»). Por tanto, en Dios no puede haber evolución. El evolucionismo universal es, en resolución, un ateísmo. ¿Cabría, no obstante, un evolucionismo relativo que, en vez de relativizar la idea de Dios, relativice la idea de la evolución? Para ello, no bastaría negar la evolución en el Ser Absoluto, limitándola a los seres limitados, sino que también habría que negarla como el origen último de estos seres. Sólo de una manera relativa puede lo relativo proceder de lo que también es relativo en su propia entidad. De una manera absoluta, lo relativo proviene de lo Absoluto. Y el modo en que Dios da el ser es el que lleva el nombre de *creación,* no el que se denomina evolución. Todo cambio es un tránsito desde un modo de ser a otro, y el no-ser no es realmente una manera de ser. Por consiguiente, no cabe que la creación equivalga a un proceso evolutivo. Por importante que pudiera ser, este proceso —como todo cambio— implica ya la creación en tanto que actividad propia del Ser que no evoluciona o cambia al realizarla (véase «Creación»).

* * *

En su más propio sentido, el término «evolución» no es equivalente a la voz «cambio», sino tan sólo a la de «cambio gradual». *Evolutio,* de donde viene el homófono término español, es el sustantivo abstracto correspondiente al infinitivo *evolvere,* cuyo principal significado consiste en *desarrollar* o desplegar. Así, pues, en este sentido, lo que evoluciona es algo que va cambiando gradualmente, algo que despliega o desarrolla una cierta capacidad que ya posee y que no se actualiza en un instante o de un golpe, sino en una forma paulatina, por sus pasos contados. No es que éstos se hayan de dar con lentitud; pueden ser rapidísimos, todo lo rápidos que se les

quiera suponer, pero se han de dar uno por uno. En suma: un cambio instantáneo *no* es una evolución en el sentido estricto de esta voz, y, a la inversa, la evolución *sensu stricto* es un cambio que presupone algo intermedio entre dos extremos diferentes.

El movimiento local o desplazamiento es el caso en el que primero se nos ocurre pensar al hablar de los cambios graduales. Un cuerpo que se desplaza va de un lugar a otro, pasando por los que están intercalados entre el primero y el último de su trayectoria o recorrido. Otro caso de cambio gradual es la variación del tamaño en los cuerpos vivientes (así, el hecho del crecimiento). También se trata, por tanto, de una evolución en el estricto sentido de la palabra, y no de un cambio instantáneo, por muy rápida que pueda ser la ejecución del cambio de magnitud. Por último, es también un cambio gradual el cambio accidental cualitativo que se da, por ejemplo, en el tránsito desde el color rojo hasta el azul, a través de los diversos matices del violeta.

La distinción entre el cambio fluido o gradual y el instantáneo es enteramente imprescindible para comprender la oposición entre los dos tipos de teorías —el «continuista» y el «mutacionista»— sobre el origen de la diversidad de los seres corpóreos vivientes. Pero antes de examinar esta cuestión, hemos de abordar otros problemas, comenzando por el de mayor envergadura en este caso: el del origen de *toda* vida material.

* * *

Ante todo, nos encontramos con la tesis de G. Preyer y Arrhenius, que propiamente niegan la cuestión, en vez de solucionarla. En efecto, lo que en esta tesis se mantiene es que siempre han existido cuerpos vivos. No se niega que evolucionen, sino que surjan por evolución de algunos cuerpos desprovistos de vida. Y otro tanto acontece en la opinión de Helmholtz sobre los cuerpos vivientes que pueblan nuestro planeta. Todos ellos serían unos organismos, más o menos desarrollados, cuya vida procedería de la de unos gérmenes vitales llegados hasta la Tierra desde otros cuerpos sidéreos en los que siempre habrían existido.

Frente a estas teorías puede alegarse otra que resulta mejor fundada desde el punto de vista científico-positivo: la del estado inicial de incandescencia de los cuerpos sidéreos (un estado evidentemente incompatible con la vida corpórea). Ello no obstante, desde el punto de vista filosófico no hay *en principio* ninguna objeción que hacer a la *posibilidad* de una materia que hubiese vivido siempre. La cuestión de si los cuerpos sidéreos ardían, o no ardían, en su estado inicial, no es un asunto propiamente filosófico. Para la filosofía, lo esencial es que, aun en el caso de que, por no existir ningún impedimento, siempre se hubiese dado alguna forma de vida material, esa vida de la materia habría sido causada siempre por el Poder de Dios. Estar siempre viviendo es, en todo ser que no consiste en la Vida Absoluta, estar siempre viviendo en tanto que ser creado, o sea, estar siendo creado siempre (véase «Creación»).

La idea de «germen vital» resulta, sin embargo, de interés para el saber filosófico, siempre y cuando nos preguntemos por el tipo de *ser* que debe corresponder a todo

germen de vida. ¿Tiene o no tiene vida el ser corpóreo en que consiste todo germen vital? La afirmación de que, por ser únicamente un germen, tiene vida tan sólo en grado mínimo, no intercala ningún término medio entre los dos extremos de la cuestión. Vivir en mínimo grado es ya un vivir efectivo, por muy precario que lo queramos suponer. ¿Y no cabría que el germen vital tuviera una vida latente, es decir, no una vida en acto, sino sólo en potencia? En tal caso, todo germen vital sería en realidad un cuerpo en el que la vida se actualiza si intervienen ciertos factores favorables a ella y exteriores a él. De esto resulta que los cuerpos que son gérmenes vitales poseerían *en* sí mismos la capacidad de pasar a una vida efectiva, pero no la de pasar a ella *por* sí mismos, y que tampoco tendrían esa mera capacidad por el mero hecho de ser cuerpos, sino en virtud de algo que otros cuerpos —los que no son gérmenes vitales— no poseen de suyo. Ese algo consistiría, por tanto, en una cierta determinación que no conviene a cualquier ser material, o sea, no consistiría en una determinación que resultase necesariamente de la «materia prima» como factor presente en todos los cuerpos (véase «Hilemorfismo»).

Y a la misma conclusión se llegaría si, en vez de suponer que la índole de gérmenes vitales la tienen únicamente ciertos cuerpos, suponemos, por el contrario, que todos los cuerpos la poseen. En esta hipótesis, todos los cuerpos estarían dotados de la capacidad de pasar a una vida efectiva, aunque no por sí mismos, sino en virtud de la acción de algo exterior a ellos. Mas ese algo exterior, ¿en qué podría consistir? Si fuese un cuerpo a su vez, se hallaría en el caso de estar provisto de la capacidad de vivir efectivamente, pero, entonces, una de dos: o tendría también vida efectiva —o sea, que en él esa capacidad estaría actualizada—, o no tendría nada más que esa mera capacidad. En el primer caso, ya sería un cuerpo viviente con un vivir efectivo y no sólo latente o potencial, pero ello no lo debería al solo hecho de consistir en un cuerpo, ya que otros seres, tan materiales o corpóreos como él, pueden carecer de ese vivir. Por consiguiente, lo que le haría tener ese vivir efectivo no es la materia prima que en él hay. Y si se piensa que el cuerpo de que se trata no tiene más que una vida meramente latente. ¿Cómo explicar que pueda dar a otro cuerpo una vida efectiva, es decir, algo que él mismo no tiene? Ciertamente, cabe pensar que lo que da a los cuerpos una auténtica vida en acto, y no sólo en potencia, fuese algo que no consiste en ningún cuerpo. Pero entonces retorna la pregunta: ¿Ese algo, en qué consistiría? ¿Sería precisamente una energía que no todos los cuerpos tienen?

Una energía que no se da en todos los cuerpos es un factor para tener el cual hace falta algo más que el hecho de ser un cuerpo: los seres materiales que la tengan han de haberla recibido de otro ser, y, si este otro fuese un cuerpo a su vez, estaría en la misma situación. En consecuencia, para que algún cuerpo reciba efectivamente esa energía es necesario que en resolución haya algún ser que no se encuentre en el caso en el que están todos los seres corpóreos. Y hace falta, además, que ese ser incorpóreo no haya recibido esa energía, sino que la tenga por sí mismo, en razón de su propio ser. En una palabra: es necesario Dios, como el Ser que no se limita a tener vida, sino que *es* precisamente y siempre Vida en acto y capaz, por lo mismo, de actualizarla real y efectivamente en otros seres (en los materiales, de una manera material).

* * *

De este modo hemos vuelto, por el rodeo de las implicaciones de la idea de «germen vital», a la tesis sobre el origen radical o absoluto de la vida corpórea. Pero de paso hemos tenido que hablar de la materia prima —lo «más distante» de Dios—. Ello es perfectamente comprensible, porque no cabe hablar de la totalidad de los seres corpóreos (incluidos, así, los que son corpóreos y vivientes) sin referencia al denominador común de todos los seres materiales, y porque este común denominador es la materia que se da en todos ellos del modo más radical: la materia primaria o prima.

La teoría hilemórfica (véase «Hilemorfismo») es la ontología de la estructura radical o fundamental de todos los seres materiales como susceptibles de cambios que incluso llegan al nivel esencial de la sustancia. Más aún: el hilemorfismo es, fundamentalmente, la ontología del cambio sustancial. Según esta ontología, la materia prima es susceptible de las más varias formas sustanciales, por no estar fija o ligada a ninguna de ellas. En sí misma, de suyo, es puramente pasiva: potencia pasiva, absoluta plasticidad. Ello quiere decir que es esencial y radicalmente moldeable, informable y, por ende, esencial y radicalmente trans-formable. No sólo puede admitir una variedad indefinida de formas secundarias o accidentales, sino también, y de una manera previa, una indefinida variedad de formas sustanciales o primarias. Mas no porque las formas se transformen. Las formas no se pueden transformar, porque ello requeriría su permanencia a través de sus cambios, y lo que persiste o permanece a través de los cambios de los seres corpóreos es la materia en ellos existente: precisamente, la materia prima nada más, en el caso de las transformaciones sustanciales. Así, pues, el hilemorfismo es un *fixismo* de todas y cada una de las formas —sustanciales y accidentales— en su propio modo de ser (las formas no se transforman), y un *transformismo* de la materia prima y no tan sólo de la secundaria o «segunda», que permanece idéntica en los casos del cambio accidental.

El transformismo admisible en la teoría hilemórfica es el de la materia. Los demás, en rigor, son imposibles como transformismos de las formas. Lo que se llama la «transformación de las especies» se reduce a un modo de hablar, y no cabe tomarlo en serio, ni desde el punto de vista de la lógica, ni bajo el ángulo de visión de la ontología. Las especies no pueden transformarse porque, en tanto que abstractas —como abstraídas o aisladas de los individuos—, no poseen ninguna realidad.

Lo abstracto, en tanto que abstracto, no existe más que en la mente, como objeto irreal de ella. Y lo que no tiene propiamente ningún tipo de realidad no puede tener, tampoco, ningún tipo de cambios efectivos. Lo único que, en realidad, puede cambiar es, en cada uno de los casos, un individuo real. Si este individuo es un cuerpo, su materia prima permanece y, aunque puede ocurrir que pierda una determinada forma sustancial, ganando *eo ipso* otra, la transformación que así acontece no es ya una transformación en ese mismo individuo, ni en ningún otro, sino en la materia prima, pero no como si ésta fuese un individuo. La materia prima no es realmente ningún ser individual, sino algo común a todos los seres individuales corpóreos. Y cada individuo corpóreo tiene la forma

sustancial individual correspondiente. La pérdida de una forma sustancial individual es necesaria para que se dé una efectiva transformación sustancial, pues no caben transformaciones sustanciales específicas, ni tampoco genéricas, por ser todas ellas tan abstractas y, por ende, irreales, como lo son las especies y los géneros en cuanto aislados de los individuos. Por consiguiente, la pérdida de una forma sustancial individual —que es la realmente existente en cada caso— es también la extinción, y no una transformación, del individuo que la poseía. En resumen: no sólo se ha de negar que las especies cambien o varíen, sino que también se ha de excluir que los individuos cambien o varíen *de* especie. No hay en cada individuo otros cambios reales que los cambios accidentales. Lo demás no es un cambio real en un individuo, sino la corrupción o la extinción de éste, a la vez que la generación o el surgimiento de otro *(corruptio unius, generatio alterius)*.

La materia prima no se corrompe ni se engendra: permanece a través de todas las corrupciones y generaciones de los cuerpos. Solamente es objeto de creación o, dicho con más rigor, es con-creada, por no existir nunca aislada, sino, en cada caso, con una determinada forma sustancial. Su carácter de con-creada es el que le conviene por ser esencialmente un com-ponente, algo que sólo es en unidad *con* alguna forma sustancial (la que fuere, la correspondiente en cada caso).

* * *

¿Qué ha de pensarse entonces de la generación espontánea o equívoca, afirmada por Aristóteles y por Tomás de Aquino? Consideremos, en primer lugar, cómo y por qué la afirmaron. El «hecho» en que se apoyaban era la aparición de algunos organismos animales al corromperse o descomponerse un cuerpo vivo. No se trata, por tanto, de que pensasen que un individuo viviente se transforma en otros individuos vivientes, sino de que, al morir un individuo corpóreo, surgen otros que viven. Ahora bien, ¿no resulta esto, en apariencia al menos, todavía más difícil que lo que se acaba de negar? ¿No se afirma así, en resolución, que ciertos cuerpos vivientes proceden de algún cuerpo desprovisto de toda forma de vida? Sin duda, eso es lo afirmado, pero no de tal modo que con ello se esté diciendo que un cuerpo ya no viviente se convierte a sí mismo en uno o varios que viven. Con más rigor que Aristóteles, llama Tomás de Aquino «generación equívoca» al presunto hecho que nos ocupa (Aristóteles lo llamaba γένεσις αὐτομάτη, «generación espontánea»). Solamente de un modo equívoco puede llamarse a ese hecho una generación. En su sentido más propio, la generación de un viviente, además de acabar en un ser vivo, empieza también en otro donde asimismo hay vida. Sin embargo, ¿cómo sería posible que de un cuerpo que no tiene vida alguna resulte otro que vive?

La teoría hilemórfica, sin traicionar ninguno de sus principios, puede responder a esta pregunta, aun suponiendo que el caso de que se trata fuese un hecho real. Ciertamente, el experimento de Pasteur comprobó la presencia de unos determinados gérmenes vitales allí donde se pensaba que no había ningún cuerpo viviente. Lo mismo puede aplicarse al

caso considerado por Aristóteles y por Tomás de Aquino (el del experimento de Pasteur fue una gota de agua donde surgían unos infusorios). Y hasta el presente, en todos los casos observados con técnicas que dan un testimonio mucho más correcto y fidedigno que el de la simple vista, siempre se ha detectado la presencia de algún germen vital. Ello no obstante, el auténtico problema filosófico es distinto y más hondo. A la luz del hilemorfismo, no hay ningún inconveniente en admitir que la materia prima de un cuerpo sin vida alguna resulta, no por sí misma, sino merced a algo externo a ella, la materia que está presente en un cuerpo viviente. El componente material primario de todos los seres materiales no está fijo o ligado necesariamente a las formas sustanciales que son propias de los cuerpos sin vida. Si de suyo estuviese vinculada a ese tipo de formas sustanciales, la materia prima no estaría en ningún ser viviente. Dicho con otras palabras: ningún ser viviente sería un cuerpo. Ahora bien, en ningún cuerpo viviente es la materia prima un ser que se da a sí mismo una vida corpórea. Por otra parte, la especial energía imprescindible para la vida corpórea no se da en todos los cuerpos, ya que no viven todos los seres materiales. Y finalmente, y como ya se explicó, esa energía no se la han dado a sí mismo los cuerpos que la poseen. Por tanto, en lo que concierne a la imposibilidad de conferirse a sí mismos esa energía, los cuerpos que tienen vida están en el mismo caso que los que carecen de ésta; y, a su vez, para ambos tipos de cuerpos se da la posibilidad de recibir esa energía especial: en los vivientes como posibilidad actualizada, y en los no vivientes como posibilidad por actualizar.

¿Cómo explicaría el hilemorfismo que algún cuerpo viviente resultase de otro que no vive? De la siguiente manera: la materia prima de algún cuerpo desprovisto de vida recibe una energía especial que la hace vivir (en otro cuerpo). Así puede explicarse el hecho de que se trata, sin tener que afirmar que lo no-vivo puede causar lo vivo, y sin apelar a la hipótesis de que todos los cuerpos viven, aunque no lo parezcan y aunque tal cosa esté en contradicción con la fundamental indiferencia que, lo mismo respecto del vivir que respecto del no-vivir, se da en la materia prima por su carácter de común denominador de todos los seres materiales.

La explicación ofrecida por Tomás de Aquino tiene su última base en esa fundamental indiferencia de la materia prima. Es cierto que, rebasando la perspectiva filosófica del tema, Tomás de Aquino afirma la intervención de algún ángel que, a su vez, instrumentaría a algún cuerpo sidéreo, todo lo cual resulta muy complicado, aunque de una manera filosófica no se puede probar ni su falsedad ni su verdad. Pero también es cierto que, al dar esa explicación, Tomás de Aquino se basa en la radical indiferencia de la materia prima, tanto para el vivir como para el no vivir. Por no tener de suyo vida alguna, la materia prima ha de haber recibido de la Causa primera una cierta capacidad generadora, que pasa al acto cuando se presentan unas circunstancias favorables. Tal es el sentido último de la explicación aquinatense. En lo esencial, es la misma que ya diera Agustín de Hipona al afirmar unas *rationes seminales* innecesarias para que los cuerpos sean cuerpos, pero imprescindibles para que de un cuerpo sin vida pueda surgir un organismo viviente. (También la concepción agustiniana de la estructura fundamental de los seres corpóreos es, explícitamente, la teoría hilemórfica).

* * *

Ahora estamos en condiciones de examinar a fondo la cuestión de la innegable y formidable diversidad de los seres vivientes. Aquí el término «formidable» no constituye una especie de superlativo retórico, sino que está tomado en la significación literal, por referencia a la diversidad, sorprendente, sin duda, de las *formas,* tanto accidentales como sustanciales, de la vida corpórea.

Con el fin de explicar esta diversidad, se han propuesto varias teorías, de tal modo, por consiguiente, que además de la diversidad por explicar, hay también —aunque no tan amplia— la diversidad de las explicaciones. No es fácil la ordenación de esta diversidad sobreañadida, porque los rasgos diferenciales se entrecruzan. Ello no obstante, cabe hacer, por un lado, la distinción entre las teorías «continuistas» y las «mutacionistas» y, por otro lado, la distinción entre las teorías que admiten un principio teleológico y las que lo niegan, todo ello sin olvidar que no siempre se da una correspondencia entre las dos distinciones. El «lamarckismo» (con algunos antecedentes, a manera de esbozos, incluso en el pensamiento griego) tiene su iniciador en J. B. Lamarck. El lamarckismo pertenece al grupo de las teorías continuistas, explicando, por tanto, la diversidad de los organismos vivientes como el resultado de unas transformaciones graduales. El contenido de esta teoría puede esquematizarse como sigue. Todos los seres tienen una tendencia natural al perfeccionamiento, al servicio del cual está un cierto *principio teleológico,* es decir, ordenador o directivo de las actividades todas hacia ese fin. En los animales, este principio teleológico es cognoscitivo, permitiéndoles discernir lo más idóneo para adaptarse a los cambios del medio ambiente. Las cualidades adquiridas en el curso de esta adaptación las transmiten a sus descendientes, que, a su vez, las van perfeccionando, conforme las circunstancias lo requieren. El «neolamarckismo» (Pauly, Wagner) extiende esta teoría hasta las plantas.

El darwinismo difiere del lamarckismo: *a)* por la negación de toda teleología; *b)* por la consiguiente afirmación de un mecanicismo ciego, donde, en virtud de unas transformaciones fortuitas, se produce una selección natural de los seres más aptos para sobrevivir *(survival of the fittest)* en la lucha por la existencia *(struggle for life).* Darwin y sus más fieles seguidores coinciden, sin embargo, con los lamarckistas, por admitir el continuismo y la herencia de las cualidades adquiridas en la adaptación al medio ambiente. Häckel amplificó el evolucionismo darwinista, haciendo de él una concepción cosmogónica.

Frente a las teorías continuistas, el mutacionismo niega que, en todos o en los más relevantes casos, la diversidad de los seres vivientes se explique por transformaciones de carácter gradual o continuo. Según los mutacionistas, los cambios más radicales, aquellos por los que aparecen unas diferencias específicas que como tales se heredan, son instantáneos o bruscos, a manera de saltos. Entre los partidarios del mutacionismo los hay que admiten la teleología y los que la niegan o no la tienen en cuenta. Realmente, el mutacionismo no es un evolucionismo en la acepción más propia de esta palabra, ya que

la evolución, estrictamente hablando, es un tránsito gradual. Las bases iniciales del mutacionismo están en las experiencias de Morgan y Cuénot, fundamento de la Genética, la cual es la ciencia positiva más directamente competente en los temas de la *biogénesis* u origen de la vida material.

Los más recientes hallazgos de la genética confirman la teoría mutacionista. Las investigaciones, por ejemplo, de J. Lejeune desmienten la aparición de individuos con características específicas nuevas en virtud de transiciones graduales. Los cambios cromosomáticos son cambios instantáneos o bruscos. En general, el darwinismo es actualmente objeto de una revisión muy a fondo, y lo mismo puede suceder con el neodarwinismo, a pesar de las correcciones introducidas por éste en función, sobre todo, de los progresos de la Genética. La actual crítica al darwinismo y neodarwinismo es todavía escasamente conocida por el hombre culto medio, no ya sólo debido a la relativa falta de publicaciones destinadas a la divulgación de los nuevos descubrimientos en los que se apoyan las nuevas concepciones, sino por la «muralla de silencio» con que las envuelven los partidarios del evolucionismo propiamente dicho. Este estricto evolucionismo ha servido frecuentemente de base, o de escudo, para ideologías materialistas de muy diverso corte, desde el marxismo hasta el liberalismo ateo, llegando a justificar, por un extremo, la «lucha de clases» y, por el otro, una competencia desenfrenada en las rivalidades económicas, todo ello en nombre de la darwiniana «lucha por la vida» y de la selección de los mejores (la teoría de Nietzsche sobre las prerrogativas absolutas del «super-hombre» no es la única que se mantiene en ese plano).

Prácticamente, el *evolucionismo stricto sensu* puede hoy caracterizarse como el conjunto de las teorías que pretenden explicar el surgimiento de la vida en todas sus formas por medio de transiciones —unas veces graduales y otras bruscas— en las que sólo cuentan la materia, las energías físico-químicas y una «teleonomía» endógena, es decir, *no* una teleología que, en definitiva, tenga su origen en Dios, sino una programación internamente dada en las moléculas de los cromosomas y que, en último término, viene del azar (J. Monod). La idea de la programación se ha impuesto por la Genética, donde también se la denomina «información», por analogía con la necesaria para que las máquinas cumplan sus correspondientes cometidos. Una programación o información como la que admite el evolucionismo neodarwinista rechaza de antemano todo origen externo a la materia misma (con sus energías físico-químicas) y al azar. De ahí que esta teoría evolucionista haya podido ser comparada a una «explicación» en la que se dijera que las proposiciones contenidas en un libro se deben exclusivamente a las moléculas del papel de éste y al azar, sin ninguna programación externa a esas moléculas. Se trata, en definitiva, de la negación de la necesidad de todo origen extramaterial de la teleología de la vida. La comparación con el caso de las moléculas del papel la hace A. E. Wilder Smith en su obra *Las ciencias de la Naturaleza no conocen ninguna evolución* (Schwabe, Basel-Stuttgart, 1980). Por «evolución» se entiende aquí la sostenida en el evolucionismo estricto.

La Genética más reciente no comparte ese evolucionismo. La programación o

información requerida por ella está libre de los prejuicios de Monod y, en general, de los existentes en las hipótesis de carácter materialista. Por otro lado, y basándose en sus propias investigaciones sobre la anatomía comparada de las proteínas, la actual escuela japonesa de biología molecular (M. Kimura y T. Ohta) sostiene una concepción «no-darwiniana», donde las diferencias específicas no tienen nada que ver con el modo en que se las venía interpretando en la ortodoxia del evolucionismo. La cantidad de DNA carece de relación con la antigüedad del grupo que la posee, y no cabe, por tanto, sostener que con el desarrollo del tiempo geológico se haya dado una evolución gradual del material genético. Y cada vez se extiende más la convicción de que hay una permanencia básica de la complejidad biológica de los cuerpos vivientes. (No deja de ser curiosa la evolución «regresiva», testimoniada por Yósuko y Yasumasu, que en la forma de pérdida de enzimas va produciéndose conforme sube el nivel de la organización de los cuerpos vivos).

El propio Monod llega a afirmar: «El código genético sólo puede ser traducido por los productos mismos de la traducción. He ahí el *omne vivum ex ovo,* en su expresión moderna». Como observa R. Fondi, esto es un claro mentís a la hipótesis del origen espontáneo de la vida. Monod destruye la base de la hipótesis, pero no se atreve a rechazar el contenido de ésta (Cf. G. Sermondi y R. Fondi, *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo,* Rusconi, 1980). La tesis del origen fortuito de los primeros organismos vivientes resulta insostenible desde el punto de vista de las actuales explicaciones de la vida corpórea según sistemas de tipo informacional. El DNA codifica, sobre la base de una información o programación específica, la síntesis de las proteínas necesarias para el establecimiento de la arquitectura propia de *cada* sistema viviente.

Por lo que atañe a la paleontología, frecuentemente invocada por los partidarios del evolucionismo ortodoxo, que esperaban de ella la confirmación de la existencia de los «tipos-intermedios», la situación actual es bien ajena a semejantes conclusiones. El estudio de los presuntos fósiles precámbricos hace ver que, por una parte, es sumamente elevada la improbabilidad de que sean unos auténticos fósiles y, por otra parte, que, aun aceptando gratuitamente que lo fuesen, su distancia respecto de los primeros fósiles del período cámbrico es enteramente inexplicable desde el punto de vista del darwinismo y del neodarwinismo. En general, la investigación paleontológica —contra lo que de ella se esperaba— tiende cada vez más a comprobar la *estructura discontinua de la vida corpórea,* paralelamente a la discontinuidad de los *quanta* energéticos. Hay —ha podido afirmarse— un «fenómeno cuantístico» en el mundo de la vida material.

* * *

El *origen del hombre* como último eslabón de una cadena evolutiva a partir del australopiteco, y a través del pitecántropo, el sinántropo y el tipo neanderthalense, carece de fundamentación científico-positiva. E. Genet-Varcin ha podido señalar, en la perspectiva morfológica y de la anatomía comparada, que el más primitivo de los homínidos es justo el hombre. Bajo otros aspectos este primitivismo ha sido confirmado

en los estudios que sirven de base a A. Gehlen, para quien lo esencial en este asunto estriba en la «no-especialización» del ser humano, de la que da testimonio la pobreza —o prácticamente, inexistencia— de los instintos en él. En un plano puramente biológico, el hombre es, para Gehlen, un animal radicalmente deficiente, cuya viabilidad no puede explicarse por las leyes generales de la evolución (Cf. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980).

En la perspectiva filosófica se da a veces el caso de considerar que lo único decisivo es dejar a salvo la índole espiritual del alma humana y su creación por Dios. Este «ingenioso» expediente es una forma de pereza mental. El aspecto somatológico de la cuestión no puede resultar indiferente cuando se admite la unidad sustancial del alma y del cuerpo humanos. El tipo de cuerpo compatible con esta unidad sustancial no es «cualquiera», sino alguno que la permita. Este tipo de cuerpo ha de tener una diferencia esencial respecto del de los otros animales. No se trata, en el caso de la antropología filosófica, de otra cosa que de advertir la necesidad de esa diferencia, incompatible con el determinismo de los instintos en la conducta y con la especialización congénita de los animales irracionales. En este punto, hay un evidente paralelismo, señalado por J. Pieper, entre la tesis de A. Gehlen y el pensamiento de Tomás de Aquino (véase, por ejemplo, *Sum. Theol.,* I, q. 76, a. 5, *ad quartum).*

Familia

En la plenitud de su entidad, la familia es la sociedad constituida por la unidad conyugal de un varón y de una mujer en cuanto tales *(sociedad conyugal* o *matrimonio)* y por la unidad de éstos con sus hijos (*sociedad paterno-filial).* El matrimonio sin prole constituye una sociedad doméstica imperfecta, por carecer de un bien que naturalmente le compete como resultado natural de la intimidad y plenitud de la unión de los cónyuges. Dicho con otros términos, la carencia de hijos es un defecto real en el ser natural del matrimonio: un defecto moral, si implica una intención deliberada con la que los cónyuges se oponen a la consecuencia natural de su íntima y plena unión, y un mero defecto físico en el caso contrario. Sin embargo, la imperfección (ya moral, ya física solamente) del matrimonio sin prole no hace que éste carezca de la índole esencial de la familia, del mismo modo en que un hombre al que le falta un bien que naturalmente le compete no deja por ello de tener la índole esencial de un ser humano, aunque es un hombre defectuoso o imperfecto. El matrimonio es de ley natural para la *especie* humana, porque sin él no puede ésta pervivir, pero no para cada uno de los hombres (véase, en «Ley», el concepto de la «ley natural» y la distinción entre el deber y el derecho de la procreación de los hijos). La sociedad conyugal es, por tanto, una sociedad natural, aunque, a diferencia de la sociedad civil (véase «Sociedad»), no es natural simplemente, por incluir la libertad de los dos cónyuges en su recíproco haberse elegido como tales. Esta libre elección se justifica por la necesaria intimidad de la vida del matrimonio. (La convivencia de los ciudadanos no requiere ninguna intimidad, sino el mutuo respeto y la subordinación al bien común civil. No es vida privada compartida, sino exclusivamente vida pública).

Aristóteles *(Et. Nicom.,* VIII, 14, 1162 a 17) afirma que el ser humano es naturalmente más conyugal que civil (τῇ φύσει συνδναστικὸν μᾶλλον ἤ πολιτικόν) y ello, en primer lugar, porque el todo en que la sociedad civil consiste presupone esas partes que son dentro de él las sociedades domésticas y, en segundo lugar, porque la generación y la crianza de la prole son más inmediatamente necesarias para la vida humana que los bienes a cuyo logro está ordenada la sociedad civil. A estos dos argumentos cabe añadir la consideración, que de un modo muy esquemático hace también Aristóteles, según la

cual el matrimonio o sociedad doméstica hace falta, además, para otros bienes distintos de la generación y la crianza de los hijos y que, siendo privados y anteriores a los que la sociedad civil procura, se logran con la distribución de las funciones del varón y de la mujer. Comentando a Aristóteles, Tomás de Aquino *(In Ethicor.,* VIII, lect. 12, n. 1721) atribuye a la mujer una aptitud superior a la del varón en lo concerniente a los quehaceres más propiamente domésticos, y al varón, en cambio, una aptitud superior a la capacidad de la mujer en lo que atañe a aquellos menesteres que, aunque también se realizan para beneficio de ambas partes, no han de llevarse a cabo en el hogar, sino fuera de él *(ea quae sunt exterius agenda).*

Las ideas de Aristóteles sobre la diferencia natural entre las respectivas aptitudes del varón y de la mujer son discutibles, sobre todo si se las exagera. Ello no obstante, si se las toma en conjunto y en su más hondo sentido, responden a la verdad, primariamente biológica, de la distinción de los sexos, indispensable para la vida humana y que alguna traducción ha de tener en el reparto de los cometidos o funciones dentro de la vida conyugal. Por otra parte, también debe tenerse en cuenta que los quehaceres más propiamente domésticos no son menos importantes que los otros. Es cierto que en otras épocas se los ha valorado por debajo de su importancia real, y no en virtud de unas razones objetivas, sino por obra de unos prejuicios, de los que tampoco nuestro tiempo está libre y a los que se ha sumado, en algunas ideologías «feministas», un prejuicio peor: el de la igualdad indiscriminada, o abstracta, del varón y de la mujer, cosa muy diferente de la idéntica dignidad del ser personal de ambos y de la esencial paridad de sus derechos (igualdad jurídica, no de manera de ser ni de forma de obrar).

La familia no sólo es previa a la sociedad civil por ordenarse a unos bienes más inmediatamente necesarios que los que con ésta se consiguen, sino también en un sentido teleológico: a la manera en que el fin (τέλος) tiene una prioridad natural sobre el medio. Toda forma de sociedad es, por naturaleza, un medio para las personas individuales que realmente la constituyen (véase «Sociedad»). La familia es un medio para los cónyuges y para sus hijos, y la sociedad civil es un medio, a su vez, para los ciudadanos. Ahora bien, cada parte individual de la familia es, asimismo, una parte individual de la sociedad civil, lo cual resulta posible por ser ésta el conjunto de las sociedades familiares, de tal manera que los ciudadanos son efectivamente ciudadanos *a través* de las familias respectivas y no con independencia de su carácter de miembros de una sociedad familiar. Por consiguiente, la sociedad civil es un medio para los ciudadanos en tanto que éstos, a su vez, son parte de las sociedades familiares de las que aquélla consta. Y en este sentido, y por esta razón, la sociedad civil es, por naturaleza, un medio para la familia: no, claro está, para una sola familia determinada, ni tampoco para unas cuantas, sino cabalmente para todas.

La diferencia entre la sociedad familiar y la sociedad civil no es sólo cuantitativa, porque tampoco es solamente cuantitativa la diferencia entre el bien común *intrafamiliar* (el que tan sólo es común para los miembros de una sociedad familiar determinada) y el bien común *transfamiliar* o *civil.* Éste se logra mediante el esfuerzo combinado de todas las partes integrantes de la sociedad transfamiliar y bajo la autoridad de una persona, o de

una institución, que tiene unas atribuciones superiores, específicamente diferentes de las propias de un «cabeza de familia». El bien común intrafamiliar debe subordinarse, por tanto, al bien común transfamiliar o civil, pero lo que con ello se quiere dar a entender es que debe realizarse dentro de éste, no que deje de realizarse, ni que lo lleve a cabo la persona, o la institución, a la que competen las funciones de la máxima autoridad.

La función del Estado respecto de la familia tiene, en virtud de ello, un sentido esencialmente subsidiario (véase, en «Sociedad», el concepto de la función subsidiaria del Estado). Su cometido consiste en una ayuda, no en una suplantación ni en ningún tipo ni modo de injerencia o de intromisión. Las ideologías «totalitarias» atentan contra los derechos naturales de la sociedad familiar en la medida en la que pervierten o subvierten la función subsidiaria del Estado por conferir a éste unas atribuciones que no se ordenan a servir de ayuda a las familias, sino a privar a éstas de las funciones que naturalmente les competen y que pueden por sí mismas realizar. Por el contrario, si el Estado cumple su función subsidiaria respecto de las familias, éstas pueden y deben subordinarse a él como supremo gestor del bien común civil o transfamiliar, no del bien inmanente a cada familia (que tan sólo es común para los miembros de ella).

* * *

El matrimonio coincide con cualquier otra sociedad en tener como fin un bien cuya consecución se lleva a cabo por la mutua ayuda de sus miembros. No, pues, esta mutua ayuda, sino el bien que mediante ella se consigue, es el fin *general* de cualquier sociedad y, por ende, también el del matrimonio. Pero el fin *propio* de éste ha de serlo algún bien que tan sólo pueda conseguirse con la mutua ayuda de los cónyuges. Ningún bien que en el matrimonio pueda darse sin que para lograrlo sea precisa la mediación de esta ayuda es un bien peculiar o propio de la sociedad conyugal. Lo que determina a este bien, desde el punto de vista de su génesis, consiste, por consiguiente, en que se debe a la colaboración de los cónyuges en calidad de tales, o sea, en tanto que su vivir es un íntimo convivir como varón y mujer con todas las consecuencias que de un modo natural se siguen de ello. Y hay dos clases de bienes que de este modo se siguen o, mejor, se *con*siguen (ya que se logran mediante un *con*curso): por un lado, recíproco perfeccionamiento de los cónyuges, es decir, el mutuo enriquecimiento de sus cualidades personales, que se entrecruzan y se complementan merced a la intimidad de la vida del matrimonio, y, por otro lado, los hijos. Los restantes bienes que no entran en ninguna de estas dos clases no son bienes o fines propios de la sociedad conyugal, aunque se den en ella y por más que se deban a la mutua ayuda de los cónyuges, pues no implican a éstos en calidad precisamente de cónyuges (como varón y mujer que conviven íntimamente en cuanto tales).

Por consiguiente, el *fin más peculiar* del matrimonio, el *bien que más propiamente* se consigue con él, son los hijos en cuanto fruto de la íntima y plena solidaridad de la unión de los cónyuges. Esta solidaridad, indispensable para la procreación y la educación de los hijos, se refuerza, a su vez, con ambas cosas. La prole constituye un bien común del

varón y de la mujer que los han engendrado y que, por ello, deben ser sus educadores en la medida en que esto les sea posible. La responsabilidad primordialmente genética y subsiguientemente educativa (cuasi genética, porque la educación complementa a la procreación), atañe, de una manera natural, a los progenitores y cabalmente en tanto que solidarios. Es, de un modo objetivo, una responsabilidad solidaria (compartida, común), ni más ni menos que por la misma razón en virtud de la cual son los hijos, de una manera natural, un bien común de sus padres.

El bien común de los padres justamente en tanto que padres lo son los hijos en tanto que hijos. Éstos son, por tanto, el fin más propio de la sociedad conyugal o, como suele decirse, el fin principal del matrimonio. Importa reparar en que este fin es principal o primero dentro de la jerarquía *natural* de los fines del matrimonio, no en el orden puramente subjetivo en que estos fines pueden estar, de hecho, escalonados. Y se debe también tener en cuenta que, al decir que el fin primario o principal del matrimonio consiste en la procreación y la educación de los hijos, ello puede entenderse de dos modos, según se tome la palabra «fin» como expresiva de una actividad con la cual se consigue de inmediato un objetivo diferente de ésta, o se tome este mismo término para significar ese objetivo. Esta distinción se corresponde con la que también cabe hacer, por un lado, entre la procreación y la educación como actividades y, por otro lado, los efectos o consecuencias de ambas. En su acepción más rigurosa y estricta, el fin primero o principal del matrimonio no está en las actividades de procrear los hijos y educarlos, sino en los efectos naturales a que una y otra se ordenan.

Procrear y educar no son actividades inmanentes, sino esencialmente transitivas, es decir, productivas —en virtud de su esencia o naturaleza— de algo en lo que ellas no consisten. De ahí que no puedan ser, esencial o naturalmente, un fin en sí. Pero cabe, sin embargo, realizarlas por el placer que comportan, de tal forma que lo buscado en ellas sea tan sólo, o principalmente, ese placer, en cuyo caso, y aunque también se logre un efecto transubjetivo, hay un defecto ético en las actividades en cuestión: el subjetivismo y egoísmo con que son puestas por obra y que impide que alcancen la perfección moral que lograrían si el motivo principal de realizarlas fuese el deseo de conseguir el fin al que de un modo natural se ordenan. Ése es el fin principal o primero del matrimonio en virtud de su propia ordenación natural: el que por ley natural le corresponde como el primero —el de mayor valor— de todos los que mediante el matrimonio se consiguen. La mentalidad subjetivista no lo puede entender, porque una de las cosas que no entiende esta mentalidad es que haya una jerarquía natural de los valores, a todos los cuales considera como puros y simples sentimientos que, en el mejor de los casos, y en lo que concierne al matrimonio, son sentimientos tan nobles como los de un varón y una mujer que buscan su propio bien en la íntima y plena solidaridad de sus dos vidas. Ello, en principio, es noble, porque desborda el marco del simple amor de sí mismo, pero empaña su calidad y acaba degenerando en una especie de «egoísmo dualista o entre dos», si se cierra al efecto que de un modo natural puede seguirse de la intimidad y plenitud de la convivencia conyugal.

* * *

La ley natural requiere, de una manera objetiva, que el matrimonio consista en una unión bilateralmente estable y permanentemente indisoluble. Ambas cosas, con independencia de los sentimientos —buenos, medianos o malos— que los cónyuges tengan, se siguen lógicamente del fin *natural* del matrimonio, entendiendo por este fin no sólo el que se llama principal, sino también el que estriba en el recíproco perfeccionamiento de los cónyuges en calidad de tales.

La estabilidad bilateral del matrimonio es contradicha por la poligamia en sus dos formas: la «poliandria» (simultaneidad, para una misma mujer, de diversos maridos) y la «poliginia» (simultaneidad, para un mismo varón, de diversas esposas). El primero de estos dos modos de negar la estabilidad bilateral del matrimonio atenta contra la procreación (por impedir, al menos parcialmente, la fecundidad de la mujer, a consecuencia de la colisión de los sémenes o células germinales masculinas) y dificulta la intervención de los maridos en la actividad educativa de la prole (por hacer insegura la determinación de quién es, para cada hijo, el padre correspondiente), además de lo cual va en detrimento de la íntima y plena solidaridad personal entre los cónyuges. La poliginia no atenta contra la procreación, pero, en cambio perturba muy gravemente la educacion de los hijos y el mutuo perfeccionamiento de sus padres, al hacer que el varón haya de repartir su solicitud paterno-matrimonial; y, por lo que concierne a las mujeres, da lugar a envidias y recelos que perturban la paz doméstica (sin contar la «desigualdad» que hay en el hecho de que el varón tenga varias esposas, y todas ellas un marido único o común).

La permanente indisolubilidad del matrimonio (mientras ambos cónyuges viven) es de ley natural por las siguientes razones:

a) La actividad procreadora no es auténticamente humana si no estriba en una recíproca donación íntima y plena del varón y de la mujer, y esta íntima y plena donación personal recíproca es, por naturaleza, incompatible con un amor efímero o pasajero, equiparable al único que los animales infrahumanos pueden llegar a sentir y cuya índole no sobrepasa el nivel de una tendencia meramente sexual. Ciertamente, se entiende bien que este argumento no sea bien comprendido si el amor conyugal humano es enfocado desde un ángulo de visión puramente zoológico, o si no se distingue, con la necesaria claridad, entre esos hechos eventuales y circunstanciales que son siempre los sentimientos —incluso los de más noble condición— y la voluntad, que es una potencia del espíritu, capaz de comprometerse con opciones permanentes y firmes, vale decir, responsables en su intrínseca y objetiva coherencia. (La fidelidad y la lealtad, lejos de consistir en sentimientos, son virtudes de la potencia volitiva, que implica el uso de la facultad de la razón, y no pocas veces se han de sobreponer, mediante ésta, a la energía de unos sentimientos que tienden a destruirlas o a la aridez consistente en la falta de sentimientos que ayuden a conservarlas).

b) Por ser de una manera natural —no sentimental o subjetiva— un complemento de la procreación, la educación de los hijos debe llevarse a cabo como una tarea solidaria —

un menester común— de ambos progenitores a lo largo de todo el tiempo que el individuo humano necesita para llegar a estar en condiciones de poder valerse por sí mismo. Como anteriormente se indicó al hablar del fin del matrimonio, la responsabilidad de la educación atañe de una manera solidaria a quienes son solidariamente responsables de la generación o procreación. A diferencia de lo que sucede en las demás especies animales, el tiempo que el hombre tarda en adquirir la madurez lógica y biológica, sin la que no puede gobernar prudentemente su vida, es una fracción bastante grande del total de los años de ésta. Pero, además, mientras viven los hijos y sus padres, éstos tienen la obligación, que les afecta solidariamente, de aconsejar a aquéllos, transmitiéndoles, también de un modo solidario, su experiencia vital, no como quien imparte una enseñanza que se puede aplicar de una manera unívoca, sino bajo el modo de la noticia de unos datos y del informe de unos razonamientos prudenciales que merecen tenerse en cuenta como un elemento de juicio. (Uno de los síntomas más claros de la falta de madurez es el hábito de no querer tomar consejo de quienes lo pueden dar y están llamados a darlo; y una prueba fehaciente de que unos padres no se interesan por sus hijos es que se desentiendan de las vidas de éstos, como si ese aconsejar fuese de suyo una ilícita intromisión y no una forma de ayuda que supone y respeta la libertad personal). En suma, la permanente indisolubilidad del matrimonio es necesaria para la *común* ayuda que los padres deben prestar a sus hijos, primero como «educación» en el sentido más estricto de la palabra, y luego bajo la forma del consejo, aunque no solamente de este modo, sino también de otros que resulten posibles y en la medida en que en efecto lo sean. (Por lo demás, también tienen los hijos el deber de ayudar a sus padres cuando éstos lo necesiten y sin que hayan de interferirse otras personas como concausas de esa necesidad).

c) Por último, el bien común civil es lesionado por todo cuanto se opone a la permanente indisolubilidad del matrimonio. La ruptura del vínculo conyugal es una forma de insolidaridad en la misma base genética de la convivencia ciudadana, puesto que la familia es la célula germinal de la sociedad civil *(fermentum urbis et quasi seminarium rei publicae,* la llama gráficamente Cicerón). Por el contrario, el matrimonio indisoluble es una escuela de continua ayuda recíproca por encima de los conflictos y tensiones que son, por así decirlo, de ordinaria administración dentro de una solidaridad que no consiste en ninguna «novela rosa», pues la vida es siempre más compleja que cualquier artificio literario y mucho más que la mala literatura. En esa escuela de recíproca ayuda permanente se van formando en los hijos los hábitos de un modo de vivir cuya esfera de aplicación puede fácilmente dilatarse hasta la convivencia ciudadana. El ejemplo de unos padres que conviven, sobreponiéndose a todas sus diferencias y practicando una mutua comprensión que se mantiene aun en medio de las fricciones y de las discrepancias, tiene una fuerza incomparablemente superior a la de cualquier razonamiento abstracto acerca de los valores de la paz ciudadana y de la subordinación al bien común. Las virtudes de la tolerancia y del respeto no hacen buena figura ante unos hijos cuyos padres no se han sabido tolerar ni han respetado el amor del que aquéllos son fruto. Y no es extraño entonces que este amor quede trivializado y degradado en la opinión de los hijos, ni que

éstos se inclinen a una visión escéptica de toda forma de solidaridad, incluida también la necesaria para la vida civil.

* * *

A título excepcional, y por muy graves razones que han de ser ponderadas con el sereno juicio de la prudencia, puede ser necesaria la separación de los cónyuges, manteniéndose, sin embargo, el vínculo conyugal. Suprimir este vinculo es desligar a ambos cónyuges de las mutuas obligaciones que pueden seguir cumpliendo sin vivir en el mismo hogar. La separación no exime de estos deberes, entre los cuales se cuenta la fidelidad recíproca de los cónyuges, ni siquiera en el caso de que los mutuos sentimientos de éstos se hayan alterado gravemente. La moral no es cuestión de sentimientos, ni la necesidad de cumplir los deberes es sentimental o emocional, sino racional y objetiva. De lo contrario, no habría por qué cumplir ningún deber cuando faltan las «ganas» de ponerlos por obra o cuando lo que apetece es cabalmente lo opuesto a lo que exige el deber.

Así, pues, el divorcio es moralmente ilícito, porque permite a los cónyuges la mutua infidelidad. En ello, y no en otra cosa, está el *plus* que el divorcio añade esencialmente a la simple separación. Lo esencial del divorcio consiste, efectivamente, en el permiso que concede a los cónyuges para cambiar de pareja, vale decir, para que los dos se sean infieles. Expresado con otros términos: el llamado derecho a divorciarse es el seudo-derecho a adulterar y, por ende, ningún derecho, ni natural ni meramente positivo. Para que algo sea un derecho positivo no basta con que el gobernante lo promulgue; también es imprescindible que se atenga a la ley natural, porque no cabe que llegue a ser derecho positivo lo que empieza por ser naturalmente injusto (véase, en «Derecho», la distinción y la conexión entre el derecho natural y el positivo).

La prohibición que la Iglesia hace del divorcio no se basa exclusivamente en un mandato divino positivo, sino que también está fundada en la ley natural. Por tanto, no cabe hablar de una abusiva intromisión de la Iglesia, ni de ninguna otra institución, o persona determinada, al recordar que el divorcio no es realmente ningún derecho. Ni tampoco es válido el decir que el gobernante, al «legalizar» el divorcio, no impone a nadie la obligación de divorciarse. Ello sería lo mismo que decir que el gobernante que legalizara una conducta opuesta al bien común no estaría obligando a nadie al ejercicio de esta misma conducta. Finalmente, tampoco es válido acudir en este punto al principio según el cual el gobernante no tiene el deber de prohibir toda clase de vicios, sino tan sólo aquellos que más pueden perjudicar al bien común. Este principio es muy cierto, pero no es menos cierto que el bien común resulta perjudicado gravemente con la «legalización» del divorcio. (El contra-argumento que se aduce al afirmar que el gobernante puede, e incluso debe, hacer «normal en la ley» lo que es «normal en la calle», transfigura a la calle en sustituto de la ley natural —lo cual sólo se explica si no se admite esta ley— y en buena lógica podría llegar a permitir —y hasta a convertir en necesaria— la legalización de las injusticias callejeras que se hiciesen habituales: en tanto

que habituales y en tanto que callejeras, habría que legalizarlas).

* * *

La cuestión del aborto deliberadamente provocado no pertenece de una manera exclusiva a la temática de la sociedad conyugal, ya que ese tipo de aborto puede darse también en la mujer soltera. En el presente *Léxico* se incluye en la voz «Derecho» el examen de esta cuestión. Dentro o fuera del matrimonio, el aborto deliberadamente provocado constituye un asesinato, porque el *nasciturus* es realmente una persona humana (véase, en «Derecho», la demostración de esta tesis, confirmada, por otra parte, con los descubrimientos más recientes de la Genética).

Otra cuestión que también atañe al matrimonio, aunque cabe asimismo plantearla sin referirse a él, es la de si el evitar la concepción puede considerarse como lícito moralmente. Hay dos maneras de evitar la concepción, aun ejerciendo la cópula sexual: limitar la práctica de ésta a las etapas de infecundidad de la mujer, o valerse de medios que *impiden* que la concepción pueda seguirse de la cópula sexual llevada a cabo en las etapas en que la mujer es fecunda. Lo primero no impide ningún proceso efectivamente natural y, por tanto, no es antinatural en ese mismo sentido, pero su licitud moral ha de basarse, a título de excepción, en unas graves razones que hayan sido seriamente ponderadas (y entre las cuales no pueden entrar, en modo alguno, los pretextos del egoísmo). Y el valerse de medios que impiden la concepción en las etapas de fecundidad de la mujer es ilícito moralmente en cualquier caso, por oponerse al orden natural (aun sin tomar en consideración los efectos de carácter patológico que se pueden seguir de este sistema).

De ello se infiere la ilicitud moral de la imposición, por la autoridad civil, del empleo de los medios propiamente anticonceptivos. Los presuntos inconvenientes de la «expansión demográfica» han sido objeto de una estruendosa campaña de mitificación, sin sólidos fundamentos estrictamente científicos (Cf. C. Clark, *Las condiciones del progreso económico,* Madrid, 1967). «Abandonada la población a su espontaneidad —según la cual tiende a crecer cuanto le permitan los obstáculos que siempre se presentan a su aumento—, el desarrollo demográfico constituye el activo más valioso del patrimonio de un Estado, pues es presupuesto de cualquier política a largo plazo de progreso económico, vía demanda efectiva. Las cuestiones a resolver, en tales situaciones, no son más delicadas que en el caso de estabilidad demográfica» (Cf. J. I. Saranyana, en su aportación a la voz «Natalidad», en la *Gran Enciclopedia Rialp,* tomo XVI, Madrid, 1973).

* * *

Los titulares natos —naturales— del derecho y deber de la educación de los hijos son los padres en cuanto padres (por las razones ya expuestas). Cabe, no obstante, que los padres deleguen en otras personas ciertos aspectos de la educación de sus hijos e incluso

que esas personas en las cuales delegan una parte de su función de educar pertenezcan a centros estatales de enseñanza, pero siempre sobre la base de que estos educadores delegados son delegados de los mismos padres y no del Poder civil, al cual no compete formalmente la tarea de educar, sino el cometido de ayudarla en razón de su conveniencia para el logro del bien común.

Ningún derecho positivo del Estado puede prevalecer sobre el derecho natural de los padres a la educación de sus hijos. El Estado puede, y debe, mantener la obligatoriedad de la enseñanza, pero no que sea obligatoria la enseñanza estatal nada más que para los hijos cuyos padres no cumplen la obligación de educarlos ni de un modo directo ni de una manera delegada.

Fe

Se dice que la fe es ciega. ¿En qué sentido se hace esta afirmación? ¿Debe tomársela como la absoluta negación de que la fe vea su objeto? Y si no lo ve de ningún modo, ¿cómo lo puede afirmar?

Ante todo, es bien claro que la fe no es una persona que no ve, ni una persona que ve. La fe no es persona alguna, sino lo que tiene una persona respecto de algo que, a pesar de no estar siéndole evidente, es afirmado con seguridad por ella. La persona que tiene fe no es por completo ciega en el más amplio sentido de esa palabra. Si fuese realmente ciega de ese modo, no podría verse a sí misma como alguien que tiene fe. Pero no es posible tener fe sin ninguna conciencia de tenerla. Antes de llegar a ser un hábito, la fe empieza por ser un acto, precisamente un acto de conciencia: el de asentir a algo con seguridad, sin ver la razón intrínseca de que ese algo sea verdadero.

Además de darse cuenta del objeto al que ese asentimiento se refiere (pues de algún modo se lo representa), el sujeto creyente se da cuenta también de que lo toma como verdadero, sin vacilar al tomarlo de este modo. Lo que se denomina una «fe vacilante» no es realmente una fe, sino una vacilación, un fluctuar u oscilar, entre creer algo y no creerlo, o bien una cierta serie de pérdidas y recuperaciones de la fe, muy próximas entre sí, pero no simultáneas. Y lo que se llama una «fe débil» es una fe que, por falta de un suficiente número de actos de ejercerla o cumplirla, no se ha robustecido todavía, o bien uno de esos actos, si tiene poca firmeza (lo cual no es lo mismo que ninguna) o no es hecho con prontitud cuando se presenta la ocasión. Pero incluso los actos poco firmes de fe son unos actos de fe en tanto que se da en ellos alguna seguridad. Lo que les falta de seguridad es precisamente la medida de la falta de fe de su sujeto.

Es verdad que no sólo cabe estar seguro respecto de alguna cosa e inseguro respecto de otra, sino también que cabe estar seguro, e inseguro a la vez, respecto de una sola y misma cosa, aunque bajo aspectos diferentes. Esto último puede darse en el *sujeto* que cree, pero no en su *creer*. El aspecto creído no es el aspecto dudado, ni el dudado es el creído. El caso de lo que ocurre en la opinión puede, a primera vista, parecer que es el mismo en que se encuentra la fe. Pero, viéndolo más despacio, se aprecia una diferencia irreductible entre un caso y el otro. Quien opina por opinar no está realmente seguro de

lo que él mismo dice, por más aspavientos que haga. Y quien opina con alguna base no está seguro de la verdad de lo que opina. De lo que realmente está seguro es del fundamento en que se apoya. Pero ese fundamento en que se basa no es objeto de su opinión, ni excluye completamente todo temor a errar, porque lo único que con él se garantiza es la probabilidad de lo opinado. Si garantizase algo más, dejaría de ser el fundamento de una mera opinión. Por eso no decimos que opinamos que el todo excede a la parte, o que un ángulo externo de un triángulo es igual a la suma de los internos no adyacentes a él, ni otras cosas por ese estilo, todas ellas objeto de evidencia (inmediata o mediata).

Opinar y creer son actos esencialmente diferentes. En el lenguaje común, que no tiene por qué ser riguroso, los términos con que estos actos se designan funcionan en ocasiones como equivalentes entre sí. Tal es, por ejemplo, el caso cada vez que alguien dice que cree tal o cual cosa, pero que no está seguro de ella. Al hablar de este modo, se está llamando «creer» a lo que sólo es un «opinar». Ello no obstante, el lenguaje común tiene a veces en cuenta, a su manera, la esencial distinción entre el opinar y el creer. Por ejemplo, cuando alguien dice que se inclina a creer lo que otra persona le asegura, distingue, indudablemente, entre el creer y el inclinarse a creer. No dice que está seguro de que sea verdad lo que le ha asegurado esa persona. Si estuviese seguro, no se limitaría a la afirmación de que se inclina a creerlo. Mas como es ésta la afirmación hecha por él, lo que con ella expresa es una simple opinión: lo mismo que expresaría si dijese que, a su modo de ver (en su opinión), la cosa de que se trata, aunque insegura, es probable.

Sigamos examinando la opinión con el fin de determinar, de una manera clara y rigurosa, qué es lo esencial en ella y poder ver así, con igual rigor y claridad, por qué es esencial la diferencia entre el opinar y el creer. Pero antes hay que observar que no todo lo que se llama una opinión es auténticamente una opinión, ni aun en el caso de que tampoco sea una fe. Quien opina por opinar, desaprovechando la ocasión de hacer ver con su silencio su cordura, habla de lo que ignora, y se expone a que le digan que se calle y que no se entrometa en un asunto en el que no es competente. Para opinar, hay que «estar enterado», y el único saber que puede haber en quien no tiene competencia en un asunto es conocer la ignorancia que respecto de él padece y, por tanto, un discreto saber callar cuando se habla de él. Pero entonces resulta que la verdadera opinión, aunque puede ser desacertada, se basa en una certeza, que no tiene, en manera alguna, quien opina por opinar. Quien opina con fundamento se apoya en alguna base: la certeza de que aquello mismo que él afirma no solamente es posible, sino probable también. De ahí que lo sostenido en la opinión sea objetivamente «verosímil», similar a lo verdadero, en tanto que el hecho de afirmarlo presupone cierta evidencia de que no sólo es posible.

Ahora bien, la evidencia en la que se basa la opinión es parcial o incompleta respecto de lo opinado. El sujeto que opina no ve la totalidad de los aspectos del objeto al que se refiere, y ello explica que no lo afirme con plena seguridad. La opinión es, esencialmente, una afirmación insegura, y el sujeto que opina es un sujeto que hace una afirmación, sin poder evitar un cierto temor a equivocarse por el hecho de hacerla.

La ausencia de ese temor es esencial en la fe; y la presencia de él, uno de los aspectos

de la esencia de la opinión. Y esto basta para decir, con fundamento, que la opinión y la fe se distinguen esencialmente, aunque a veces (no siempre) las confundamos al usar las palabras respectivas según el modo en que se las emplea en el lenguaje común. Pero, además de distinguirse en ese aspecto que acabamos de ver —el de la inclusión de un cierto temor a errar—, se distinguen también en otro aspecto, que en ellas se da, asimismo, de una manera esencial. Ambas tienen un fundamento, y las dos lo poseen de una manera objetiva, pero el de la opinión es muy distinto del correspondiente a la fe. El fundamento objetivo de la opinión es, como ya antes se ha indicado, la probabilidad de lo que en ella se admite, mientras que, en cambio, el fundamento objetivo de la fe es la «credentidad» de lo afirmado en ella, es decir, la necesidad objetiva (no subjetiva) por virtud de la cual lo afirmado debe creerse. La pura y simple «credibilidad» no constituye la totalidad de la base objetiva de la fe. Para que sea objetivamente necesario que algo deba creerse, no basta que ese algo sea creíble. Hace falta, además, que el creerlo aparezca bajo la forma de una cierta obligación.

* * *

De la misma manera en que el verdadero opinar no es un simple opinar por opinar, tampoco el verdadero creer es, simplemente, un creer por creer. La verdadera opinión (aunque pueda ser desacertada) y el verdadero creer (aunque pueda tomar por verdadero algo realmente falso) han de tener un apoyo que no sea meramente subjetivo. Ya hemos visto que en la opinión ese apoyo consiste en la certeza de la probabilidad de lo opinado. Y, en el caso de la creencia, ya hemos visto también que su fundamento objetivo no se limita a la credibilidad de lo afirmado, por más que ésta sea objetiva, sino en la certeza de que lo creído merece ser objeto de creencia. Pero puede ocurrir que, basándose únicamente en que algo es creíble, alguien crea ese algo, realizando, de esta manera, un acto de libertad que le complace por el hecho de ser un uso de su libre albedrío. Cierto es que este ejercicio de la libertad no es enteramente razonable, pero tampoco es irrazonable enteramente, ya que la credibilidad es una parte de la base objetiva de la fe.

La creencia objetivamente necesaria —aquella cuyo sujeto está contando con todo lo imprescindible para poder tomarla como un deber— tiene también un fundamento subjetivo. No hay ninguna creencia desprovista de este tipo de base. Todo creer se refiere, justo por ser un creer, a algo cuya evidencia no está dándose en el mismo sujeto que lo tiene, y lo que no se le da como evidente no lo puede afirmar, en su fuero interno, ese sujeto, sin hacer uso de su libertad. Puede, tal vez, afirmarlo bajo alguna coacción, pero entonces su afirmación es puramente externa o simulada y no expresa, por tanto, un verdadero creer, sino la ficción de una creencia. Así, pues, el fundamento subjetivo de todo acto de fe consiste en un ejercicio de la íntima libertad de su sujeto, por muchas razones objetivas que éste pueda tener para llevarlo a cabo.

De ahí que no pueda haber ningún creer cuya base objetiva sea subjetivamente suficiente para poder mantenerlo. Pero tampoco cabe ni siquiera un solo creer cuyo fundamento subjetivo se reduzca a una decisión sin base objetiva alguna. Toda decisión

se toma siempre en función de un motivo y a la vista de él, y ese motivo es la base de la decisión que así se toma (una base que no se opone a la libertad del decidir, por no ser un motor, sino tan sólo un motivo).

Cualquier acto de fe que realicemos es, de esta suerte, un acto de libertad, en el sentido de que presupone la libre decisión de realizarlo. Éste es, pues, su motor, lo que mueve al entendimiento a realizar ese acto. En consecuencia, todo acto de fe se da en el entendimiento por virtud del influjo de la voluntad y a la vista de lo que le hace ser un acto razonable. Pero, justo por realizarse a consecuencia de un acto de libertad, el creer no se da en el entendimiento a la manera de una conclusión necesariamente derivada de unas ciertas premisas. Toda auténtica fe es tan razonable como libre.

¿Habrá de decirse entonces, tal como lo hace Kant, que la fe es una afirmación objetivamente insuficiente y sólo subjetivamente suficiente? *(Crítica de la razón pura,* «Metodología trascendental», cap. III, secc. III). No es fácil saber muy bien lo que Kant quiere decir al definir la fe de esta manera. Ni siquiera tiene sentido el preguntarse en qué podría consistir una afirmación objetivamente insuficiente; mientras no se establezca el «para qué», o el «respecto a qué», sería objetivamente insuficiente algún tipo de afirmación. Sin embargo, tratándose de la fe, es lógico suponer que, tal como acontece en la opinión, su insuficiencia objetiva consiste en la imposibilidad de que el objeto de la correspondiente afirmación dé bastante de sí para ser objeto de evidencia inmediata o mediata, por parte del sujeto que lo afirma y en el mismo momento en que lo está afirmando. Como se ve, ha hecho falta una larga fórmula para determinar el para qué, o el respecto a qué, es objetivamente insuficiente ese tipo de afirmación que es, según Kant, la creencia, y todo ello sin distinguirla todavía de lo que es la opinión. No cabe duda de que es menos enrevesado, y más preciso, el definir la fe de la manera siguiente: el seguro y libre asentimiento prestado por alguien a algo que no le es evidente. Pero entonces surge la pregunta de por qué es razonable ese seguro y libre asentimiento.

A su manera, Kant ha respondido a esta pregunta al hablar, en concreto, de la «fe racional» en la libertad, la inmortalidad del alma humana y la existencia de Dios. Esta fe es racional en el sentido de que se da en la razón, pero no en la razón teórica, sino en la práctica, y no al sacar la conclusión de un raciocinio, sino en el modo en que se puede dar un «postulado». La libertad, la inmortalidad del alma humana y la existencia de Dios no pueden, según Kant, ser demostradas. Tampoco cabe demostrar su falsedad. Lo único que la razón teórica del hombre puede con ellas hacer es demostrar que no se las puede demostrar ni como falsas ni como verdaderas. De esta suerte, la libertad con que creemos no es la libertad con la que hacemos lo que pensamos que se debe hacer. Nada de lo que puede ser creído es, según Kant, objeto de un deber de creerlo *(La disputa de las facultades,* 1, secc. III). Y así, pongamos por caso, la creencia en la libertad, aunque enteramente indispensable para la conciencia del deber, no es el objeto de ningún deber.

El caso de la fe en la libertad es especialmente sintomático de la débil arquitectura de la teoría kantiana de la fe racional en general. Porque, en rigor, es la evidencia de la libertad, no la fe en ésta, lo que en primer lugar hace posible la conciencia humana del deber, salvo que no tuviésemos ninguna seguridad de que el deber es algo más que una

exigencia puramente ilusoria. La actitud de Kant a este respecto no puede ser más ambigua. Por una parte, sostiene que se da el hecho de la conciencia humana del deber (el hecho de la moralidad o de la razón pura práctica) y, por otra parte, que este hecho no es realmente objeto de evidencia, ni lo puede ser en modo alguno; pues si lo fuese, no sería posible en modo alguno ese «creer» en la libertad que, también según Kant, es enteramente indispensable para la conciencia humana del deber. ¿Cómo podría, realmente, ser evidente un hecho que a su vez implicase el hecho del mantenimiento de una fe? Ante todo, sería preciso que el primero de estos dos hechos fuese, en verdad, posible. ¿Y cómo lo podría ser? Sólo hay un modo de responder a esta pregunta: el primero de los dos hechos en cuestión sería, sin duda, posible si consistiese en que alguien estuviera inseguro respecto de alguna cosa que presupone, en ese mismo sujeto, el inseguro mantenimiento de una fe. Pero una fe mantenida de una manera insegura no es realmente una fe, sino una opinión, en el sujeto que de ese modo la mantiene.

Kant declara que su intención, al limitar el alcance de lo cognoscible por el hombre, fue la de hacer que la fe resultara posible («Hube de poner límites al saber, para hacer sitio a la fe»). Pero la fe que llega a ser posible de este modo es tanto la que él propone como fe racional cuanto la que a ésta se le opone. Ninguna de esas dos fes es antirracional. La contraria a la que Kant llama racional podría muy bien ser la de él, en virtud de una decisión tan libre y tan «objetivamente insuficiente» como la que él postula. ¿En qué se apoya para optar por ésta? Ya lo hemos visto: simplemente, en que la fe en la libertad (sobre la cual se apoyan todas las demás fes) es necesaria para la conciencia del deber. Pero también hemos visto que la conciencia del deber no es afirmable con seguridad, como conciencia de una necesidad verdaderamente objetiva, si la libertad no es afirmada, a su vez, como objeto de una evidencia. Quien no llega a afirmar esta evidencia (y Kant está en ese caso) podría —parece— elegir entre creer que él es libre y creer que él no tiene libertad. Mas un sujeto que no esté seguro de ser libre no puede, lógicamente, tener la seguridad de la creencia de que realmente lo es, ya que todo creer es una afirmación cuyo sujeto la hace de una manera segura. De lo contrario, lo que ese sujeto hace es opinar, no creer.

Kant da el nombre de fe a lo que no es más que una opinión. Y el sitio que, por tanto, logra hacerle a eso que él denomina una fe racional no es, como él dice, la razón práctica, sino la razón teórica, a la cual pertenece el opinar (aunque siempre bajo el influjo de un efectivo querer). Todo lo que Kant dice de esa fe puede y debe decirse del puro y simple opinar, y lo que de ella y de toda fe niega, es decir, el deber, para el sujeto, de tenerla, es lo que se ha de atribuir a toda auténtica fe, incluso a la que dé por verdadero lo que no lo es en realidad. Quien por error afirma algo que es falso, y no lo tiene con seguridad por verdadero, no es alguien que de veras cree una falsedad, sino alguien que realmente tiene una opinión desacertada y errónea. De ahí que deba decirse, con todos los respetos pertinentes, que el pensamiento de Kant sobre la fe no acierta a dar en la diana a la que apunta, porque apunta a la fe y sólo alcanza a dar en la opinión.

La creencia no es una afirmación objetivamente insuficiente y sólo subjetivamente suficiente. Eso lo es la opinión. El apoyo objetivo de la fe es insuficiente solamente para

tener del objeto de ella una evidencia, no para que ese objeto pueda ser afirmado con seguridad, a la vez que —por no ser evidente— con total libertad. Por el contrario, el fundamento objetivo de la opinión no sólo es insuficiente para la evidencia de su objeto, sino también para esa seguridad sin la cual no se da lo que se llama una auténtica fe. ¿Y en qué podría consistir una fe que no fuese auténtica? Sólo cabe que fuese una simulación, o bien un asentir a algún aspecto (tal vez a varios, pero no a todos juntos) de lo que íntegramente admite quien califica de inauténtica a esa fe, debiendo más bien llamarla, simplemente, «incompleta» en relación a la suya. Toda fe es siempre auténtica en la medida en que es fe. La poca fe no equivale a la mera opinión, ni ésta resulta ser una fe débil (aunque a veces la sustituya con ventaja en quien actúa con ánimo resuelto, a pesar de no estar seguro de lograr lo que él busca, sino tan sólo de la probabilidad de conseguirlo).

* * *

El ejemplo del ciego que se deja llevar de otra persona constituye el prototipo de la fe. Considerarlo así no es hacer solamente una metáfora. La conducta del ciego que camina, sin vacilar, por donde su guía le va indicando, nos sitúa ante el creyente por antonomasia o excelencia: aquel por analogía con el cual se denomina creyente a todo el que admite algo que ni sus ojos le muestran ni le es impuesto por su entendimiento o su razón. Consideremos, pues, esta conducta del ciego, atendiendo a sus elementos esenciales.

Al dejarse guiar, el ciego no se comporta simplemente de una manera pasiva. Ese «dejarse» implica una decisión. Se debe a un libre querer, cuyo sujeto activo lo es el ciego. Y éste tiene —mantiene— ese querer, mientras se deja guiar. Su «querer ser guiado» es una síntesis de pasividad y actividad. Lo pasivo de este querer es lo que en él es querido, y lo activo el quererlo. Ahora bien, lo que así quiere el ciego es algo cuya ejecución requiere un guía. Por consiguiente, éste también es querido, justo en tanto que guía, por el ciego en tanto que ciego. El querer específico del ciego, la volición que por el hecho de serlo, y no por otra cosa, le compete, es un querer que está requiriendo un guía. A los efectos, lo mismo da decir que un hombre es ciego que decir que ese hombre necesita de un guía. Todo hombre necesitado de algún guía está en el caso de un ciego; y no hay, por cierto, hombre alguno que esté absolutamente por encima de esta necesidad. Todos somos ciegos de algún modo. Pero, a la vez, a todos nos es posible, de algún modo, actuar como guías. Tenemos necesidad de que nos guíen por los caminos de lo mucho que ignoramos, y podemos servir de guías por los de lo poco que sabemos.

La necesidad de ser guiados y la posibilidad de guiar se dan en todos los hombres, también incluso en los ciegos en el más literal sentido de la palabra, porque también éstos pueden ver (en la acepción más ancha y noble de este término) y comunicar lo que conocen a quienes lo desconocen. Pero el papel del ciego y el del guía son esencialmente diferentes. No cabe ser ciego y guía en relación a una y la misma cosa —o, por seguir la metáfora, a uno y el mismo camino— exactamente bajo el mismo aspecto. El ciego, en tanto que ciego, no puede ver el camino. Necesita que *se* lo vean. Y el guía, en tanto que

guía, va prestándole al ciego su visión. De esta suerte, lo que en el guía es objeto de una evidencia es en el ciego objeto de una creencia. El ciego cree lo que el guía ve. La creencia supone una evidencia y tiene en ésta su apoyo. La unidad del ciego con su guía —la solidaridad que ambos mantienen— se da en el modo de la fundamentación de un efectivo creer por un efectivo ver. De ello resulta que el ver es suplido, en el ciego, justamente por el creer. Y, como el ciego carece de la facultad de la visión, lo que la suple en él no puede, en manera alguna, estar dotado de la peculiar claridad que ésta posee, sin que por ello carezca de su seguridad. Es como si el ciego se apropiara de la seguridad que tiene el guía.

¿Cómo es ello posible? Por muchos conocimientos que posea, el ciego en tanto que ciego ignora lo que conoce el guía en tanto que guía. Para que admita con seguridad lo que éste ve, hace falta, por consiguiente, que el guía se lo diga o se lo indique. ¿Y no cabe que éste, por muy buena vista que posea, haya cometido algún error, o que, no habiendo cometido ninguno, quiera engañar al ciego?

Suele decirse que los ciegos son desconfiados. Esta afirmación se queda corta si quien la hace olvida que todos los hombres padecemos de una cierta ceguera. Aquellos en los que, además de esta ceguera general o común, se da también la específica o propia del sentido material de la evidencia, se encuentran, radicalmente, en el mismo caso que los otros. En todo hombre, no solamente en algunos, el «ser ciego» y el «poder ser desconfiado» se conjugan y enlazan entre sí como un hecho efectivo y una posibilidad que éste permite. Para poder desconfiar, es necesario ser ciego en algún sentido y, como quiera que, en algún sentido, todo hombre es un ciego, resulta que a todo hombre le es posible el sentirse desconfiado. Pero esta posibilidad es sólo eso, una posibilidad, no una necesidad, ni siquiera en el caso de los ciegos en el más material o literal sentido de la expresión.

El puro y simple hecho de ser ciego no es bastante razón, en ningún caso, para *tener que* dudar de la veracidad de una persona o de su relativa buena vista. Ese hecho es bastante, únicamente, para *poder tener* alguna de esas dudas o las dos. El salto desde la posibilidad al hecho de esas dos dudas, o al de una de ellas, sólo puede deberse, en consecuencia, a un acto de libertad. Mas quien realiza este acto no pasa de una duda a una certeza. De ahí que haya que decir que lo que él hace es muy distinto de lo que lleva a cabo quien opta por confiar. Quien realiza esta opción se comporta también de una manera libre, pero no sería razonable si, al fiarse de otra persona, no tuviese certeza alguna de que esa persona *merece la confianza* que deposita en ella. *Justo porque el motivo de una desconfianza razonable tiene que ser una duda, el de una confianza razonable lo ha de ser alguna certeza.*

El ciego que hace caso de su guía tiene alguna certeza de que éste es fiable. Si no tuviese ninguna, no se dejaría guiar por él, o bien, si es que no le queda otro remedio (es decir, si no puede contar con ningún otro guía), se dejará guiar por ese mismo, pero de una manera vacilante, sin «auténtica» fe. Y entonces se esforzará, para tranquilizarse, en hacerse de él la mejor opinión. Pero una opinión, por muy buena que sea, nunca deja tranquilo por completo a quien razonablemente la mantiene. Pretender sacar de una

opinión esa certeza que hay ya en el hecho de la más mínima fe, no es propio de una persona razonable.

El ciego no posee la evidencia de lo que el guía ve. En este sentido, es ciego completamente. Pero, en cambio, no es ciego enteramente respecto de lo que hace razonable que confíe en el guía. Si de él se fía de una manera razonable, es porque tiene alguna seguridad en que éste no va a mentirle y en que goza de la buena vista necesaria para ir viendo el camino. Puede ocurrir que esta doble seguridad sea muy pequeña, en cuyo caso será muy débil la fe, mas no cabe ni tan siquiera la más mínima fe sin contar con *alguna* dosis de esa *doble seguridad.* ¿Mas de dónde la saca el ciego? A esta pregunta sólo se puede responder diciendo lo que se ha de afirmar de toda seguridad cognoscitiva, a saber: que resulta de una efectiva evidencia. En este caso se trata de *la evidencia de unos signos o indicios* de la buena visión del guía y de que éste es veraz. A su manera, estos signos o indicios garantizan que son dignas de crédito las indicaciones del guía. No demuestran, en modo alguno, que estas indicaciones manifiesten el verdadero camino. La fe no es el resultado de ninguna demostración, puesto que es imperada por un acto de voluntad ante algo que no está siendo objeto de evidencia. Lo que a su manera fundamentan esos signos o indicios es que las indicaciones que hace el guía son, objetivamente, merecedoras de crédito. Pedirles más es tanto como exigir que la fe no sea fe, sino la conclusión de un silogismo.

El ciego, indudablemente, hace un cierto razonamiento, basándose en unos signos; y el efecto de este razonamiento es la evidencia de que las indicaciones de su guía merecen ser atendidas, no la evidencia de que son acertadas (esta otra evidencia la tiene el guía y sólo él). «Merecer ser creído» no es lo mismo que estar siendo objeto de evidencia; y una fe razonable no puede consistir en el absurdo de una fe ineludible en virtud de la evidencia de su objeto. Y así, el ciego se fía de las indicaciones que recibe, por algo objetivamente suficiente para merecer ser creído, aunque subjetivamente insuficiente para que de hecho se lo crea (justa y cabalmente lo contrario de lo que dice Kant al tomar como fe lo que no pasa de constituir una opinión).

* * *

La fe racional de Kant no puede ser concebida como fe sobrenatural. El objeto propio de esta fe es lo que al hombre le ha revelado Dios acerca de la intimidad misma de Él y acerca de lo que Él quiere del hombre. Nada de ello, en efecto, puede ser alcanzado por la sola capacidad humana de entender y creer. La intimidad de Dios no puede ser captada por el hombre, si Dios mismo no quiere revelársela. (Ya en los seres humanos la intimidad de uno es incognoscible por otro, si no es objeto de revelación. Conjeturarla por algo más o menos relacionado con su propio sujeto se reduce a tener de ella una opinión y, en el mejor de los casos, es acertar a entrever esa intimidad en función de unos síntomas, no en su propia raíz). Tampoco el hombre puede llegar a conocer lo que de él quiere Dios si Dios mismo no se lo dice, ya sea directa, ya indirectamente. Lo que Dios quiere del hombre es algo que radicalmente pertenece a la intimidad misma de Dios:

la voluntad divina de que el hombre comparta esta intimidad.

Como todos los seres personales, e incluso más que cualquier ser personal que no sea Él mismo, Dios puede revelar algo de su más íntimo ser y, juntamente con ello, de su libre querer respecto al hombre. Puede hacerlo directamente, o bien de un modo indirecto. Nada de esto se opone a su libertad ni a su infinito poder. Cabe, por consiguiente, el *testimonio humano* de lo revelado por Dios, pero sólo en tanto que en ese mismo testimonio el hombre se limita a comportarse como un puro *instrumento.* Cristo afirma de sí que es el Camino, la Verdad y la Vida. Ningún otro ser humano puede hacer esta afirmación. Cristo la puede hacer, y realmente la hace, por ser Dios a la vez que hombre, y porque, en tanto que hombre, se comporta como un puro instrumento de la voluntad divina («Mi alimento es hacer la voluntad del Padre»).

Lógicamente, los signos que garantizan el valor de los testimonios necesarios para la fe sobrenatural han de ser sobrenaturales, pero a la vez perceptibles por los sentidos humanos (véase, en «Providencia», la noción del «milagro»). En virtud de estos signos, la fe sobrenatural es razonable, sin dejar de ser libre. No es posible tenerla sin un acto de libertad, por la misma razón por la que la fe natural es también imposible en quien no quiere libremente tenerla. Pero, a diferencia de la fe natural, la sobrenatural necesita, además, la intervención de una gracia divina, sin contar con la cual no puede el hombre «querer creer» que es verdad lo que está más allá de la natural capacidad humana de intelección y de fe. Esa gracia de Dios se da igualmente para la fe sobrenatural en las verdades relativas a Dios y cognoscibles por la natural razón del hombre, pero que de hecho no estén siendo conocidas de esta manera. Tales verdades no entran en el objeto propio de la Revelación, ya que son demostrables. Ello no obstante, Dios las ha revelado en provecho de quienes ignoran el modo de demostrarlas, y porque la salvación, que no es negocio exclusivo de sabios y de filósofos, requiere el conocimiento de ellas, lo mismo que el de las no cognoscibles por la sola razón humana y que tienen que ver con Dios y con lo que Él quiere del hombre (Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I, q. 1, a 1, y II-II, q. 2, a 3).

Filosofía

Tomada en su sentido etimológico, la palabra «filosofía» significa «el amor a la sabiduría»: el deseo y la búsqueda del saber (φιλία της σοφίας). La voz griega φιλία quiere decir lo mismo que el vocablo español «amor» en el sentido de la inclinación o la afición que se le tiene a alguien o se le profesa a algo; y, al unirse con otro sustantivo, significa un amor que conduce a la búsqueda de lo que con ese sustantivo se designa. Así, por ejemplo, el término *Filodóxia* (φιλία της δόξης) tiene el sentido del deseo y la búsqueda de la opinión (o también de la gloria o fama, porque el término *dóxa* puede usarse, asimismo, con este significado). Platón distingue entre los «filósofos» —que desean y buscan el saber como captación de la verdad— y los «filodoxos» —que desean y buscan solamente las meras opiniones o apariencias— (Cf. *Repúbl.,* V, 480 a). Y en ese mismo sentido usará Kant este vocablo platónico, al referirse a quienes, pretendiendo liberarse de las ataduras de la ciencia, convierten el trabajo en juego, la certidumbre en opinión y la filosofía en filodoxia *(Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie)*, confróntese *Crít. de la razón pura,* pról. 4.ª edic., parág. 16.

La voz griega σοφία, que en latín se traduce por *sapientia,* tiene dos acepciones, una vulgar y otra culta. En su acepción vulgar, significa, en cada contexto, un determinado saber, incluso el de un artesano que destaca en su oficio. Así habla Homero *(Ilíada,* 15, 412) del carpintero sabio, y Hesíodo *(Op. et dies,* 651) del navegante bien experto en su técnica. Por el contrario, usada en su acepción culta, la palabra *sofía* significa principalmente el saber por antonomasia o excelencia: la perfecta o cabal sabiduría, no lo que llamamos actualmente un saber especializado, es decir, restringido a un ámbito parcial del conocer. Ya Heráclito sostenía que «los hombres filósofos han de ser buenos conocedores de muchas cosas» (εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας, fragm. 35, ed. Diels-Kranz). Así, pues, dado que la voz «filosofía» es un término culto, su componente o integrante sapiencial —el designado con el término σοφία— debe tomarse precisamente en el sentido del saber perfecto o absoluto, si bien, en tanto que unido al vocablo φιλία, es preciso considerarlo como objeto de búsqueda, más que de posesión.

Se ha atribuido a Pitágoras la invención del término «filósofo» para expresar su propia

idea de sí mismo, no tanto como poseedor de algún saber cuanto como alguien que desea, y que busca, la sabiduría en general. Según una tradición inicialmente documentada por Diógenes Laercio (*Vit. Philos.*, proem., n. 22), Cicerón (*Tuscul. Disputat.*, libro V, cap. 3) y Jámblico (*De pythagor. vita*, VIII, 44) ésa fue la respuesta que, al decir de Heráclides Póntico, discípulo de Platón, habría logrado Leontes, soberano de los fliasios, al preguntarle a Pitágoras cuál era el tipo de saber que éste tenía. A ello se añade, como explicación complementaria, un símil, también establecido por Pitágoras en esa misma ocasión, entre el vivir humano y las fiestas olímpicas, a las cuales van tres clases de hombres: unos para participar activamente en los juegos, otros para hacer algún negocio aprovechando la oportunidad y otros, en fin, única y simplemente por el gusto de *contemplar* o *ver* el espectáculo. A estos últimos se asemejan los que en la vida humana se conducen como filósofos, vale decir, como amantes de la teoría o del saber (la voz griega θεωρία significa la acción de ver o contemplar).

La autenticidad del testimonio de Heráclides es negada por Ritter y Preller (*Hist. philos. graec.,* n. 3), según los cuales aquél transfirió a Pitágoras un rasgo característico de la modestia de Sócrates (*in Pythagoram transtulit Heraclides quod erat Socraticae modestiae proprium).* Pero tanto si esa modestia fue inicialmente socrática, como si fue primero pitagórica, lo más esencial y decisivo es la simultaneidad, que en ella hay, de una cierta ignorancia y de un cierto conocimiento. Para buscar el saber, es menester que falte su posesión, aunque no hasta tal punto que ni siquiera se sepa que no está siendo tenido, ni tampoco de forma que a su vez no se tenga ni la más mínima idea de lo buscado. El hecho de «saber que no se sabe», aunque sin duda difiere del saber perfecto o absoluto, es también diferente de la ignorancia cabal. Esta mutua tensión del saber y del no-saber, dada en máximo grado en quien desea y busca la sabiduría, le es esencial al filósofo, según la idea que de él expone Platón en uno de sus mitos más profundos: el del nacimiento del amor (*Banquete*, discurso de Sócrates). Veámoslo en sus puntos principales.

El amor (ἔρος) es el hijo del dios de la abundancia (Πόρος) y de una pobre mujer (Πηνία) que simboliza la escasez o la penuria. Como fruto de ambos, participa de las cualidades de los dos. No vive por completo en la opulencia, ni en la indigencia tampoco, sino que consiste esencialmente en la articulación de esas dos cosas, es decir, en su enlace o síntesis. Una de las manifestaciones del amor es la filosofía: el amor que busca el saber, lo cual supone que no ignora por completo lo que es éste, y que tampoco lo sabe por completo. La absoluta ignorancia no es consciente de sí, y el saber absoluto sabe perfectamente en qué estriba el saber. Por el contrario, y en tanto que medianera entre lo uno y lo otro, la filosofía es nada más, aunque también nada menos, que una participación del ser humano en el saber absoluto. No se confunde con la plenitud de este saber, pero algo sabe de esta plenitud.

* * *

Por sí solo, el examen etimológico del vocablo «filosofía» no soluciona el problema de

la definición real de este saber, aunque abre el camino para dar con la solución. Su sentido inmediato es solamente el de una simple «definición nominal», no el de una auténtica «definición real», donde se hace patente la peculiar esencia de la cosa *(res)* que se trata de definir, sin limitarse a la palabra *(nomen)* con que se la designa. Por consiguiente, lo logrado hasta aquí consiste sólo en la definición nominal etimológica de la filosofía, y puede esquematizarse con la fórmula *sabiduría humana.* Aristóteles usa esta expresión (ανθρωπικὴ σοφία, cf. *Meteor.,* II, 1, 3), que también emplea Tomás de Aquino *(sapientia humana,* cf. *In Meteor.,* II, lect. 1, n. 4, y *De Pot.,* q. 1, a 4). Y, a su modo y manera, Kant subraya, asimismo, el carácter humano de la sabiduría filosófica, al decir que en su concepto universal *(Weltbegriff),* no en el de las escuelas *(Schulbegriff),* esta sabiduría es la ciencia de la conexión de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana *—teleologia rationis humanae— (die Wissenschaft der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentliche Zwecke der menschlichen Vernunft,* cf. *Crít. de la razón pura,* «Metodol. trascend.», H. 3, A 839).

Aunque ninguna definición etimológica es por sí sola una definición real, en el caso de la filosofía llega, no obstante, a valer como un esquema de la definición real correspondiente. Esta definición puede lograrse advirtiendo lo que tienen en común las diversas definiciones de la filosofía presentadas como algo más que nominales (por otro lado, no hay, propiamente hablando, definiciones nominales sinonímicas de la «filosofía», porque tampoco existen verdaderos sinónimos de esta voz). Cada uno de los sistemas filosóficos propone una definición real de la filosofía y rechaza las que proponen los demás. Esto es algo en lo que ya coinciden todos ellos. Pero sería muy poco si no ocurriese, además, que los motivos por los que se excluyen entre sí no coincidiesen, a su vez, de una manera muy significativa. Pero es el caso que esta coincidencia existe. En efecto, cada sistema filosófico, al rechazar las ideas que los otros se hacen de la filosofía, las acusa de ser insuficientes en tanto que no abarcan por completo la universalidad del horizonte que debieran cubrir, o bien en tanto que no poseen la necesaria radicalidad. Pero esto, en resolución, quiere decir que, debajo de sus discrepancias, las definiciones reales de la filosofía coinciden en suponer que el saber filosófico ha de abrirse a un horizonte y que, al explicarlo, ha de actuar con la radicalidad mayor posible, justamente en oposición a lo que ocurre en las ciencias particulares. Dicho con otros términos: la idea común, subyacente a las más varias interpretaciones del saber filosófico, es el concepto de éste como algo que no cabe reducir a ningún saber particular.

Eso mismo es lo que se expresa con la fórmula «sabiduría humana» tomada en la plenitud de su sentido. Se trata, en definitiva, de la ciencia más universal y radical que el hombre puede tener: por tanto, la que se extiende a la totalidad de los seres, explicándolos, en conjunto, por sus más hondos o fundamentales principios. La diferencia que existe entre el saber absoluto y el saber filosófico es una consecuencia inevitable del carácter humano de la filosofía. Ésta es sabiduría, no de un modo absoluto, sino tan sólo de una manera humana; pero la forma humana de la sabiduría no se confunde con ningún saber meramente especial o particular. Aun sin poder consistir en la sabiduría perfecta o absoluta, es, sin embargo, una participación, como un reflejo, de ese

supremo saber.

No deja de tener cierta razón la tesis según la cual la filosofía no es susceptible de definición (Cf. O. Kulpe, *Introd. a la filos.,* I). Si lo que con ello se quiere dar a entender es que no cabe para la filosofía ningún marco, ninguna limitación, que la reduzca a ocuparse de una parcela de la realidad, ya esto mismo es, a su manera, una definición del saber filosófico. Lo que no tendría ningún sentido es que el saber filosófico estuviese privado de toda concepción de lo que él es. Pero no ocurre tal cosa. Lo único que a estos efectos acontece es que, por ser humano, el saber filosófico no puede llegar a consistir en la pura sabiduría, de la cual, sin embargo, tiene un cierto conocimiento, el necesario para poder saber que no la es, y el suficiente para concebirse a sí mismo como un cierto reflejo de ella.

La filosofía se define por su meta ideal, justamente con la conciencia de que no llega a alcanzarla enteramente. El hallarse orientada a ese modelo le es esencial a la filosofía, de la misma manera en que el estar orientada a su arquetipo le es esencial a la imagen. La filosofía es esencialmente una imagen humana —y, en tanto que humana, deficiente— del saber absoluto. A esta afirmación cabe tacharla, si no se repara bien en su sentido, de ir más allá de la filosofía. Pero semejante acusación no tendría un verdadero fundamento. Para que realmente lo tuviese, sería preciso haber dicho que la filosofía se identifica con la pura sabiduría. Mas lo que aquí se sostiene no consiste en esa identidad, sino en que la filosofía es inconcebible si no se posee ningún concepto del saber absoluto. Y este concepto lo posee el hombre, a pesar de ser hombre solamente, es decir, aunque no llega a «sabio» (en la acepción más rigurosa de este término), por quedarse en «filósofo», es decir, en un hombre que ama la sabiduría y que la busca, sin conseguirla nunca enteramente por no ser nada más que un hombre.

* * *

La divulgada definición según la cual *la filosofía es la ciencia de todas las cosas por sus causas últimas, adquirida mediante la luz natural de la razón humana,* expresa con la suficiente exactitud el «proyecto esencial» del saber filosófico. Este proyecto apunta a una meta ideal que, en la plenitud de su sentido, es utópica para el hombre. Con esto no se dice, en forma alguna, que el saber absoluto resulte ser una contradicción. Lo que resultaría contradictorio es que el hombre —un ente limitado— lo consiguiese de una manera absoluta. Ni siquiera es contradictorio que el hombre participe, a su manera, del absoluto saber. Lo utópico para el hombre es poseerlo de una manera cabal: tan utópico, justamente, como el no poseerlo en modo alguno.

Quiéralo o no, el ser humano necesita tener una visión global de la realidad y de sí mismo. Esta visión global o «panorámica», en la que el hombre interviene no sólo como sujeto, sino también como objeto enmarcado o inscrito en ella, es algo cuya necesidad se nos impone por virtud de la peculiar naturaleza de nuestro mismo ser. Lo que se llama «ser hombre» es tener una naturaleza de tal índole que, aun coincidiendo en algo con la de los seres animales, se halla, en principio, abierta a cualquier otra realidad. Pero esta

apertura no es primordialmente analítica: no es el conocimiento de las demás realidades tomadas una por una y con sus respectivos pormenores, sino, al contrario, una *sinopsis* general de todas ellas, como la que se da cuando alguien está teniendo ante los ojos la totalidad de un panorama sin haber visto, primero, una de sus partes, luego otra, a continuación una tercera y así hasta haberlas percibido todas.

La visión panorámica no es la suma de las visiones de las partes de un todo. Inevitablemente, el espectador la deshace si va poniendo sucesivamente la atención en los componentes o elementos, concentrándola, de esta forma, en lo peculiar de cada uno. Los árboles nos impiden ver el bosque si la mirada funciona de una manera analítica. Ahora bien, la sinopsis en la que el todo de la realidad —y el hombre en él— resulta esquematizado es cosa de la razón y no de nuestros sentidos. Éstos tienen muy corto alcance. Los panoramas que la visión física presenta quedan siempre pensados como partes de una totalidad o de un conjunto que nuestros ojos no ven. Ese conjunto no es objeto de «visión» (según el significado más literal y material de esta palabra), sino de «concepción». No es percibido, sino concebido. Y el concepto en que lo pensamos de una manera esquemática es la idea de *la* realidad, el concepto *del* ente o el *del* ser, no el de tales o cuales realidades, entidades o seres. En suma, para representarnos globalmente, y en un único o solo pensamiento, el todo de las realidades, entidades o seres, nos valemos de la más universal de todas las nociones que tenemos, la que necesariamente se halla implícita en todas y cada una de nuestras demás nociones: véase «Ente (y propiedades del ente)».

Nuestro uso de esa noción ilimitadamente universal es anterior a todo proyecto filosófico. Para poder reflexionar sobre ella, hace falta que ya la poseamos, pues no cabe reflexionar sobre lo que aún no está presente ni siquiera de un modo implícito. Así, pues, todas las reflexiones filosóficas presuponen esa noción prefilosófica y, en virtud cabalmente de ella, nuestro vivirnos a nosotros mismos como una de las partes que se integran en el conjunto de *la* realidad. La captación de nuestro propio ser como un elemento de ese todo, sinópticamente aprehendido, que es el conjunto de todas las realidades, la hacemos todos los hombres sin ningún esfuerzo filosófico. La llevamos a cabo como una simple vivencia, no en un acto de ciencia. Pero podemos tomarla expresamente en consideración, convertirla en objeto de una cierta teoría, aunque siempre sobre la base de una previa interpretación no filosófica, sino prefilosófica —pura y simplemente vivencial— de la realidad en su conjunto y de lo que nosotros mismos somos como partes de ella.

La interpretación prefilosófica es una condición indispensable para poder hacer filosofía (he ahí el sentido más hondo del *primum vivere deinde philosophari),* coincidiendo con ésta por la amplitud ilimitada de su objeto y por la radicalidad de su sentido, sin que ello quiera decir que sea acertada. Su acierto o su desacierto quedan juzgados en la reflexión, precisamente en una reflexión que es filosófica si se la hace con la misma amplitud y radicalidad con que esa previa interpretación es ejercida. También las ciencias particulares presuponen esa previa interpretación, pero no reflexionan sobre ella de una manera total y radical. Los saberes particulares se ocupan, cada uno,

únicamente de un sector o parcela del ámbito al que concierne la interpretación prerreflexiva del ser y de nuestro ser. Son reflexiones parciales y, por ello, nunca enteramente radicales. Sin duda, tienen sentido y reportan utilidad, pero no pueden dar satisfacción a la tendencia natural del hombre hacia un saber total y radical.

Esa tendencia, de la que Aristóteles afirma que es natural en todo ser humano (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ορέγονται φύσει, cf. *Metaf.,* I, 1, 980 a 1), está orientada a la plenitud del saber, no a ningún saber particular. Si se orienta también a las ciencias particulares, no es por lo que éstas tienen de parciales o limitadas, sino por lo que tienen de saberes, *a pesar* de su limitación o restricción. Lo cual quiere decir que lo verdaderamente natural de la tendencia humana hacia el saber es que el objetivo hacia el que apunta lo sea, no obstante la limitación propia del hombre, ese absoluto saber cuya posesión sólo es utópica para nuestra capacidad cognoscitiva si queremos lograrlo de una manera absoluta. Entre la completa posesión del saber absoluto y la falta completa de él, hay un término medio que es justamente la filosofía. Por mucho que ésta se acerque a su meta ideal, siempre es poco lo que de ella puede conseguir, pero ese poco tiene un valor muy superior al de todo lo que se logra conocer en las ciencias particulares *(illud tamen modicum, quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur:* Tomás de Aquino, *In Met.,* I, lect. 3, n. 60). La superioridad o preeminencia del saber filosófico es de orden cualitativo, no de significación cuantitativa.

* * *

El saber filosófico es pura y simplemente natural en el sentido de que no dispone de otras luces que las específicas y propias de la mera razón humana. Incluso al tratar de Dios, se atiene exclusivamente a lo que de Él puede llegar a conocer el hombre sin contar con ningún dato revelado (véase «Teología natural»). También en este sentido es el saber filosófico un saber puramente humano, una sabiduría que se busca sin valerse de más recursos que los que el hombre tiene por virtud de su propia naturaleza.

Lógicamente, lo que así cabe conocer se encuentra muy por debajo de lo que se puede conseguir tomando como punto de partida las verdades de una Revelación cuyo lenguaje es el modo en que el saber absoluto —Dios— le habla de sí mismo al ser humano. Pero el hecho de la Revelación no lo demuestra la filosofía. Tanto la afirmación como la negación de este hecho son extrafilosóficas, porque tampoco la filosofía, ni ningún argumento humano, puede hacer evidente que no es un hecho la Revelación. Hay una fe positiva, la que admite este hecho, y una fe negativa, la que lo excluye o rechaza. El incrédulo no tiene la evidencia, sino solamente la creencia, de que no ha habido tal Revelación. Cree que Dios no le ha hablado nunca al hombre, y hasta cabe que llegue a tener fe en que no le hablará jamás.

Sin embargo, el saber filosófico demuestra que la Revelación no es imposible. No cabe que sea imposible para Dios el comunicarse al ser humano en un lenguaje directo. El dominio de Dios sobre los demás seres —incluido también el hombre— es absoluto (véase «Voluntad divina»). Las demostraciones filosóficas de la existencia de Dios son

argumentos de los que se sigue la perfección absoluta del Ser Supremo (véase «Atributos divinos entitativos»). Y ello quiere decir, entre otras cosas, que Dios puede «tomarse la libertad» de revelarle al hombre lo que Él quiera, dejándole en libertad de creerlo o de no creerlo. La incredulidad humana no demuestra que ello sea imposible para Dios.

Ahora bien, la filosofía se limita, en lo que atañe a la Revelación, a demostrar la posibilidad de su existencia. Por tanto, aunque un hombre que filosofa admita el hecho de la Revelación, no por ello puede valerse, en tanto que actúa como filósofo, de los datos de ésta para inferir verdades filosóficas. Lo que se infiere de los datos revelados pertenece a la «teología de la fe» no a la filosofía. Otra cosa es que los datos revelados puedan «dar que pensar» al hombre que filosofa. La historia del pensamiento filosófico hace ver que ese *estímulo* no solamente es posible, sino que ha sido un hecho y que lo sigue siendo en el presente. Pero el ser un acicate o un estímulo para el pensamiento filosófico no equivale a constituir un ingrediente de él. Las premisas de los razonamientos filosóficos son verdades que el hombre puede conocer sin ninguna Revelación. Hasta la misma verdad, pura y simplemente filosófica, de que la Revelación no es imposible se ha de inferir de verdades que no sean reveladas. Lo contrario constituiría un evidente círculo vicioso e impediría que la fe pudiera ser razonable, convirtiéndola en algo que iría *contra* la razón y no *más allá* de ella.

* * *

La definición que aquí se ha hecho de la filosofía puede dar la impresión de que sirve exclusivamente para la parte más radical del saber filosófico, es decir, para la designada con el nombre de Metafísica (la «filosofía primera», πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles), que es la única a la que atañe el examen sinóptico del ente en tanto que ente —ontología— y el estudio de la suprema o absoluta entidad —teología natural o filosófica— (véase, en «Teología natural», la índole unitariamente ontoteológica del saber metafísico.

¿De qué manera se podría aplicar esa definición a unos saberes habitualmente tenidos por filosóficos, tales como la ética, la lógica o la filosofía de la Naturaleza, por ejemplo? Ninguna de estas ciencias se refiere al horizonte íntegro del ser y, sin embargo, son filosofía. Por tanto, la definición que aquí se ha hecho del saber filosófico no parece, a primera vista por lo menos, una definición que tenga en cuenta todas las partes de la filosofía, sino tan sólo la más importante o principal. Esta objeción es ciertamente comprensible, pero contiene, de una manera germinal, su propia réplica. En efecto, al aceptar que la definición de la filosofía que aquí se ha llevado a cabo se atiene a lo más central o radical del saber filosófico, se deja abierto el camino para mostrar la forma en que cabe aplicarla a los demás sectores de la filosofía. Estos sectores podrán ser considerados como filosofía si se piensa que ésta consiste, de un modo fundamental o principal, en el saber metafísico. Y si las cosas deben denominarse por lo mejor de ellas *(res nominentur a potiori),* resulta lícito y pertinente el definirlas por lo que en ellas es lo principal, siempre que no se olvide que, además de lo principal, también contienen lo derivado o secundario, aunque no, claro está, como aislado o independiente, sino en

tanto que unido a aquél por algún nexo de subordinación.

Cuando Aristóteles llama «filosofía primera» a lo que hoy denominamos Metafísica y que él define como la teoría del ente en general y, sobre todo, del Ser que es el primer principio del obrar de todos los demás seres, lo que está haciendo es calificar a esa teoría como el saber filosófico por antonomasia o excelencia: φιλοσοφία καθ᾽ἐξοχέν. El término griego ἔξοχον significa lo que más destaca o sobresale, lo que es ex-celente o e-minente: lo principal. Y lo principal tiene este rango en tanto que es el *principio* del que lo secundario se deriva. Es lo primero a lo que se debe atribuir lo que en segundo lugar se atribuye a lo derivado.

Ahora bien, esta idea de «lo primero y principal» no siempre se identifica con la idea de lo primordial en la acepción de lo más inmediato o accesible. Por el contrario, a veces lo primero y principal resulta ser, justamente, lo último que se encuentra. Y esto es lo que acontece con la πρώτη φιλοσοφία aristotélica, para acceder a la cual hay que pasar previamente por otros conocimientos. El saber metafísico es primario por su calidad y su valor, no por ser lo primero con lo que el filósofo se encuentra al ponerse a filosofar.

La filosofía primera o metafísica es el conocimiento que ante todo le interesa al filósofo: lo que éste busca como lo más próximo posible al saber absoluto. La idea, el «ideal», de la sabiduría humana (en la acepción anteriormente definida) es el principio que orienta la búsqueda filosófica, pero no como algo ya claramente tenido, sino en el modo en que un fin, al que todavía no se ha llegado, pero del cual se tiene una cierta vislumbre, orienta a quien desea conseguirlo y se da al empeño de buscarlo. Dicho de otra manera: lo temporalmente primordial en la búsqueda en el ideal o mera idea, no analizada aún, del saber metafísico: un ideal o una idea que puede considerarse como una *metafísica espontánea,* germinalmente efectiva, que ya existe, aunque sólo bajo la forma de un esbozo, como algo latente en las primeras consideraciones filosóficas que se llegan a hacer.

Esas primeras consideraciones —ya analíticas— no se refieren a temas formal y expresamente metafísicos, sino a cosas más accesibles a nuestra facultad de conocer. Los primeros pasos sistemáticos —al menos en la intención— que el filósofo da son los que se refieren a las cosas que sensorialmente percibimos, las que de un modo más inmediato se presentan en la Naturaleza en torno nuestro. Y lo que en efecto hace que esas cosas más inmediatamente cognoscibles se conviertan en un problema —justo en un problema filosófico— es su carácter mutable: su estar siendo de tal manera que unas veces *son* y otras *no son,* lo cual quiere decir que su ser es de suyo vacilante, un ser que no siempre es del mismo modo y que hasta llega, aparentemente por lo menos, a no tener ser en modo alguno. ¿Cómo es ello posible? ¿Qué clase de ser es ese que unas veces *es* y otras *no es,* y que, incluso cuando está siendo, es unas veces de un modo y otras veces de otro? He ahí las preguntas a las que pretende responder la *Física filosófica* o *Filosofía de la Naturaleza,* sobre la base de una idea del ser no analizada aún, pero ciertamente operativa en el fondo de esas cuestiones y en la que el ser está siendo vislumbrado como algo cuya firmeza es necesaria para su plenitud.

La Física filosófica o Filosofía de la Naturaleza, iniciada con el problema del carácter

mutable o vacilante de las cosas más inmediatamente perceptibles, se extiende luego a todo ser afectado de esa inestabilidad entitativa, en el repertorio de los cuales no entran sólo los seres inanimados, sino también los que viven y están dotados de cuerpo, y los que, teniendo cuerpo, tienen vida no solamente como la que se da en los vegetales o las plantas, sino también vida sensorial (todos los animales) e incluso intelectual (todos los seres humanos). El sector culminante de la Filosofía de la Naturaleza lo constituye, así, lo que se llama la Psicología, especialmente la que se refiere a las potencias humanas superiores (entendimiento y voluntad).

El origen efectivo de la *Lógica* se encuentra en la experiencia de los fallos de nuestros razonamientos. La Lógica surgió como una técnica del buen modo de razonar. Su ulterior conversión en una ciencia teórica de las leyes objetivas del enlace de los conceptos no debe hacer olvidar su primitivo origen, no tan primitivo, sin embargo, que no tuviera que presuponer el ejercicio *espontáneo* de la facultad de discurrir *(logica naturalis)* y una cierta experiencia de sus deslices o errores, la cual no puede obtenerse sino tras haberlos primero cometido y luego rectificado sin usar técnica alguna. A nadie se le ocurriría ponerse el parche sin que jamás le hubiera salido el grano, y los primeros parches no se ponen, ni se fabrican, siguiendo los procedimientos de una técnica, porque ningún saber técnico aparece en su plenitud de un solo golpe como Minerva salió de la cabeza de Júpiter. Ello no obstante, es natural que la Lógica, una vez que ha logrado una cierta tecnicidad, se considere como un instrumento *(órganon)* del saber y que su conocimiento sistemático sea una especie de pró-logo para el uso del «logos» o la razón en los demás saberes (también en la Metafísica).

Por lo que atañe a la *Ética,* si bien es cierto que en su más honda y explícita fundamentación presupone el conocimiento de la Teología natural, también se la puede promover desde la parte de la Filosofía de la Naturaleza —o filosofía del ser mutable— que trata de la peculiar naturaleza del ser propio del hombre, sobre todo a partir de la consideración del libre albedrío humano junto con la conciencia de la ordenación racional de la conducta frente al juego de las pasiones del apetito sensible (véase «Ética filosófica»). Sin embargo, tal como ya se ha indicado, la fundamentación más radical de la Ética filosófica presupone esa parte de la Metafísica que lleva el nombre de Teología natural, ya que sólo de esta manera cabe pensar con rigor el concepto del fin supremo al que debe orientarse la ordenación racional de nuestra conducta, por ser ese fin supremo el Bien incondicionado que sólo puede consistir en Dios (véase «Fin último del hombre»). La índole práctica de la filosofía moral no exime de la necesidad de hacerse cargo, con el mayor rigor, del último fundamento de la honestidad de la conducta, y el examen de este fundamento está enlazado con el estudio del orden que el Supremo Legislador ha establecido. Por otra parte, aunque la Ética filosófica tiene un sentido práctico, no incluye la posesión de la *prudencia* —el saber que tiene vitalmente la practicidad más efectiva (véase «Prudencia»)—. Ello no obstante, la Ética filosófica incluye en su contenido la *teoría* especial de esta virtud.

* * *

La Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Ética son «filosofías segundas», δεύτεραι φιλοσοφίαι, porque no cumplen todos los requisitos de la definición del saber filosófico, no por ser subsiguientes (no lo son) a la Metafísica sistemática. Participan, no obstante, de esa metafísica espontánea, pura y simplemente natural, de la que antes se habló (y sin la cual la Metafísica sistemática no sería posible). De ahí que no se confundan con las ciencias particulares «positivas». Éstas no son filosóficas, al menos según el modo en que sus cultivadores las presentan, porque renuncian a su integración en la sinopsis de la realidad, es decir, porque los objetos de que tratan, además de no constituir, ninguno de ellos, la integridad del ser, tampoco son estudiados en calidad de seres, sino sólo como «fenómenos» o como simples datos, de cuya realidad se hace abstracción. (Por lo que toca a la Historia, es menester decir que su valor explicativo no es científico *sensu stricto,* porque el historiador carece de la certeza de los móviles de los comportamientos que consigna).

Las disciplinas filosóficas del tipo de la Filosofía de la Educación, la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Técnica, etc., son, por su objeto, filosofías parciales, pero auténticamente filosóficas por su modo de proceder, e incluso dentro de su carácter fragmentario no dejan de unificar muy varias zonas de la realidad o del ser, porque tienen necesidad de articularlas para poder explicar sus respectivos objetos. (La *Teoría del Conocimiento,* o *Metafísica Crítica,* pertenece realmente a la Metafísica sistemática, en tanto que se ocupa del problema de la validez de este saber, constituyendo, así, la autocrítica del saber metafísico).

Fin último (o bien supremo) del hombre

Toda actividad deliberada se dirige a algún fin que es considerado como un bien por el sujeto de ella. Lo que así se presenta como fin puede ser querido como un medio para lograr otro bien, en cuyo caso es precisamente ese otro bien lo que en resolución hace de fin de la correspondiente actividad. No es que lo deseado como un medio no tenga ninguna índole de fin, sino que sólo la tiene de una manera provisional y relativa: en función de algún bien que es deseado única y solamente por su propio valor y que, por ende, no se subordina a ningún otro. A ese bien se le da el nombre de «fin último», para distinguirlo de los bienes que, por ser deseados como medios, no pueden considerarse como fines nada más que en un sentido relativo y de un modo provisional. E igualmente se le llama «bien supremo», en razón de la mutua equivalencia de los términos «bien» y «fin». (Todo bien es un fin posible, y todo fin es un bien, ya real, ya aparente. Así, pues, el fin último, aquel al que los demás se subordinan y que tiene, por consiguiente, el más alto nivel, merece la denominación de «bien supremo»).

La cuestión del fin último o bien supremo del hombre puede ser enfocada desde tres puntos de vista: el de la *teología,* el de la *psicología* y el de la *ética.* Desde el punto de vista de la teología —aun cuando sólo se trate de la teología natural, que es pura y simplemente filosófica—, la cuestión se resuelve aplicando al caso del hombre la tesis según la cual todo ente creado tiene en Dios su fin último o su máximo bien (véanse «Ordenador Supremo», «Voluntad divina» y «Providencia divina»). De acuerdo con esta tesis, todos los seres creados —también, por tanto, el hombre— son instrumentos divinos, aunque Dios no los necesita en modo alguno. Ello quiere decir, primordialmente, que la índole de instrumentos se da en los seres creados porque Dios libremente quiere que la tengan, no porque a Él le sean indispensables.

A diferencia de todo artífice humano, que aumenta su perfección operativa al usar sus propios instrumentos, Dios no añade nada a su Poder —no eleva su perfección en forma alguna— mediante la actividad de los seres creados, ya que éstos no tienen nada que no reciban de Dios y que no se dé en Él de una manera eminencial o infinita. De ello se infiere que la actividad de los seres creados no puede producir ningún efecto en el ser mismo de Dios, por lo cual sólo cabe que el resultado de esa actividad sea una cierta

manifestación del Ser divino, aunque no la que se da en Dios de una manera absoluta, es decir, sin que Él tenga que verse reflejado —siempre imperfectamente— por algún otro ser. Así, pues, la manifestación, relativa y externa, del Poder y del Ser de Dios por los seres creados o, dicho de otra manera, la «gloria externa de Dios», es justamente el fin último de todos y cada uno de estos seres y, en consecuencia, del hombre.

De ello resulta que, sea cualquiera la forma en que un hombre pueda comportarse, su fin último es siempre la gloria externa de Dios, aun en el caso de que el comportamiento de ese hombre se dirija deliberadamente a lo contrario de ella. La más depravada acción humana es impotente frente al designio divino de que todo lo creado sea un reflejo de la entidad del Creador. Por ser Dios infinito (véase «Atributos divinos entitativos»), es también infinito el poder de su Voluntad, y no cabe, por consiguiente, que ésta pueda encontrar un límite en algún ser creado.

* * *

Desde el punto de vista *psicológico,* la cuestión del fin último del hombre es la del bien que éste busca a través de los diversos objetivos de toda su actividad deliberada. Ciertamente, no sólo cabe que difieran entre sí estos objetivos cuando se trata de diversos hombres, sino también que uno y el mismo hombre se proponga metas diferentes en diversos momentos. Sin embargo, toda esa variedad es compatible con una cierta unidad. Por muy distintas que entre sí puedan ser las metas de la libre conducta humana, todas ellas tienen en común el presentarse como un cierto bien para el sujeto que se las propone. En efecto, para que algo pueda constituirse como un cierto objetivo de una actividad deliberada, no es necesario que en realidad sea un bien. Sólo necesita parecerlo. En consecuencia, es *el bien* —ya real, ya aparente— lo que el hombre intenta conseguir en todos sus actos libres. Pero esto mismo hace ver que lo que el hombre quiere de una manera absoluta —sin que le sea posible no quererlo, nada más que si no lo piensa— es bien absoluto. A ese bien enteramente saciativo de la potencia humana de querer se le da el nombre de *felicidad.*

«Lo que de un modo absoluto hace de fin (ἁπλῶς τέλειον) —dice Aristóteles— es lo que siempre se elige por su propio valor (τὸ καθ᾽αὑτὸ ἁιρετόν) y nunca por el valor que otra cosa posee (καί μηδέποτε δι᾽ἄλλο). Pues bien, la felicidad es lo que concebimos como lo que vale por sí en mayor medida (τοιοῦτον δ᾽η εὐδαιμονία μάλιστ᾽εἶναι δοκεῖ)» *(Et. Nicom.,* I, 7, 10, 97 a 33-1097 b 1). Ya ese máximo bien, que es la felicidad, lo concibe Aristóteles como algo en lo que se da un supremo gozo *(Et. Nicom.,* VII, 13, 115, 3 b 10).

Boecio describe la felicidad *(beatitudo, felicitas)* como «el estado perfecto por congregarse en él todos los bienes», *status omnium bonorum congregatione perfectus (De Consol. Philos.,* III, prosa 2). El término *status* significa —también en el latín que usa Boecio— una situación permanente, no provisional u ocasional. Por otra parte, debe también advertirse que ese conjunto de bienes de que habla Boecio no podría ser realmente una unidad si no hubiese en él un cierto bien de cuya posesión sea un resultado

la de los otros bienes (Cf. J. Gredt, *Element. philos. arist-thomist.,* n. 900).

Tomás de Aquino hace suya la descripción de la felicidad en los términos propuestos por Boecio, aunque declarando expresamente que lo que así se describe es la índole abstracta de la felicidad *(communis beatitudinis ratio)* y no aquello en lo que, a su vez, ésta consiste. Dentro del planteamiento puramente formal de la cuestión —es decir, sin determinar concretamente en qué deba ponerse la felicidad del ser humano—, Tomás de Aquino coincide con Aristóteles al mantener que la felicidad es el último fin o bien supremo de la libre conducta humana *(felicitas est maximum omnium bonorum humanorum, quia omnia alia ad ipsam ordinantur, sicut ad finem,* Cf. *In Ethicor.,* I, lect. 14, nota 172).

Kant usa de una manera muy ambigua la palabra «felicidad». A veces le da el sentido de la satisfacción de todas las tendencias humanas: por ejemplo, al decir que «la felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones» *(Glücklichkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen,* cf. *Crít. de la razón pura,* «Metod. trasc.», cap. II, sección 2, II-B 834). Pero, otras veces, lo que para Kant significa la palabra «felicidad» es algo de lo que se dice expresamente que sólo tiene elementos empíricos, lo que equivale, en el lenguaje kantiano, a que todos sus ingredientes son de índole sensorial. «Los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son todos ellos empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia» *(Fundam. Met. Cost.,* cap. 2, 27). «La felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación» *(ibídem).*

Ello no obstante, Kant sostiene también que la felicidad es deseada por todos los seres racionales, en virtud, cabalmente, de una necesidad natural: «Hay un fin que de antemano puede tomarse como real para todos los seres racionales (en tanto que a éstos les convienen los imperativos, dado que son dependientes); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que cabe afirmar, de antemano y con certeza, que se da en todos ellos por necesidad natural, y es el propósito de la felicidad» *(Fundam. Met. Cost.,* cap. 2). Kant llega incluso a admitir —no en un sentido ético, sino en el meramente psicológico— la tendencia del hombre hacia un fin último, al cual denomina «subjetivo». Así cabe comprobarlo, por ejemplo, en estas afirmaciones: «El fin que contiene la condición necesaria y, a la vez, suficiente, de todos los demás, es el fin último *(Endzweck).* La felicidad es el último fin subjetivo de todos los seres racionales mundanos» (Cf. *La Relig. dentro de los lím. de la mera razón,* pról. a la 1.ª edic. nota 2). Pero este acierto de Kant resulta neutralizado por su concepto de la felicidad como un bien meramente empírico.

* * *

Justamente como fin último de toda nuestra actividad deliberada, la felicidad no es el objeto de ninguna libre decisión. No podemos querer la felicidad como un bien que se elige libremente, porque no cabe que no la queramos si la estamos pensando. Y, cuando no la pensamos, tampoco la dejamos de querer, si nuestra potencia volitiva se encuentra en funcionamiento. No es que entonces la deseemos de un modo actual y explícito, pero

implícita o virtualmente la estamos apeteciendo en la libre volición de cualquier fin, pues sólo cabe querer de una manera libre los bienes de carácter limitado, todos los cuales, en tanto que limitados, son fines parciales o intermedios, y estos fines no pueden ser apetecidos sin una previa tensión hacia un fin último o de carácter total (la volición del medio implica la de su fin, y el deseo de la parte —en cuanto parte— presupone la volición del todo correspondiente).

En suma, para no querer en modo alguno ese bien absoluto que es la felicidad, resulta absolutamente indispensable que nuestra potencia volitiva no funcione. Si la facultad humana de querer se encuentra, por el contrario, en ejercicio, su objeto lo constituye, implícita y virtualmente, la felicidad, si no ocurre que ésta es el objeto de una volición formal y explícita. Pero en ninguno de ambos casos se la quiere de una manera libre. O no se la está queriendo en modo alguno, lo cual es posible únicamente cuando la voluntad se halla inactiva, o se la quiere necesariamente, y ello puede acontecer de dos maneras: o bien de un modo inmediato (si está siendo representada), o bien de un modo mediato (cada vez que se quiere algún bien relativo, en tanto que todo bien de este carácter es querido en función del bien supremo, es decir, del fin cabal o absoluto).

* * *

La felicidad humana no se opone a la gloria externa de Dios. No hay, por tanto, ninguna contradicción entre la tesis teológico-natural que sostiene que el fin último del hombre, como el de cualquier ente creado, es la gloria externa del Creador, y la tesis meramente psicológica, según la cual es la felicidad el bien supremo o fin último al que de un modo necesario tiende el hombre. Esta tendencia es real, por más que el objeto de ella pueda no ser conseguido. Y aunque un hombre no llegue a ser feliz, es igualmente real que también su conducta sirve a la gloria externa del Creador. No se trata de un hecho subjetivo, sino de una necesidad rigurosamente ontológica.

Si un hombre no consigue ser feliz, no es porque Dios no quiera que lo sea, sino porque quiere que lo sea mediante un comportamiento que supone la libertad natural del ser humano y el buen uso de este poder. No cabe que Dios no quiera que el hombre logre la felicidad, pero cabe que quiera que el hombre llegue a alcanzarla haciendo uso de su libre arbitrio en un modo de comportarse por virtud del cual se la merezca. Ello no se opone, en forma alguna, a la Bondad de Dios; antes, por el contrario, la supone. La justicia, efectivamente, es un aspecto de la Bondad Absoluta, y no hay ninguna injusticia en que Dios quiera tratar a los seres humanos según el modo en el que cada uno se comporte al hacer uso de la libertad de su albedrío. Ni se opone tampoco a esa Absoluta Bondad el que Dios quiera la bondad humana, ni el que la quiera como el bien más íntimo del hombre. Este bien es el bien moral, el que afecta a la intimidad del ser humano y no a la capacidad para los resultados exteriores de lo que nosotros producimos. Querer que el hombre consiga esa íntima perfección no es algo que pueda ser considerado como un abuso o una arbitrariedad, sino como una prueba, o un efecto, del amor de Dios al ser humano.

(Cierto que el bien moral puede exigir, para ser conseguido, la renuncia a otros bienes y, en ocasiones, la superación de graves dificultades, pero también es verdad que los esfuerzos necesarios para ello ennoblecen a quien los hace y que la intención de realizarlos es ya una forma de esa «libertad moral» que constituye el señorío de sí mismo: véase, en «Ética filosófica», la distinción entre la libertad moral y la libertad natural).

* * *

Desde el punto de vista *ético,* la cuestión del fin último del hombre es la del objetivo al que éste *debe* tender, inmediata o mediatamente, en su actividad deliberada. La necesidad de ese fin último no es de tipo ontológico, ni tampoco de carácter psicológico, sino la propia del objeto de un deber, y ello de tal manera, que el deber que a ese objeto se refiere no puede quedar subordinado a ninguna otra obligación, sino que ha de ser, por el contrario, la obligación primordial, el primero de todos los deberes.

Formalmente considerada —es decir, con independencia del bien concreto en el que se la ponga—, la felicidad no puede ser el objeto de ningún deber u obligación. Lo que hace de objeto de un deber ha de poder ser querido de una manera libre, mientras que, en cambio, la felicidad, formalmente considerada, es querida de un modo necesario, según antes se demostró. De ello resulta que la «desesperación» no es el estado de quien no quiere la felicidad, sino la situación en que se encuentra quien no quiere un mal que está afectándole hasta el extremo de que le parece que su superación es imposible. Lo no querido por quien se halla en esta situación es el mal que de ese modo está afectándole, no la felicidad. Dicho con otros términos: el «querer-ser-infeliz» es un puro imposible, aunque cabe querer hacer todo lo posible para alejar la idea de la felicidad, en la misma medida en que esta idea contribuye a aumentar la infelicidad de quien se siente en la desesperación. Pero el hacer lo posible para que esa infelicidad no se incremente es un modo de comportarse que supone, en último término, un implícito deseo de ser feliz.

«La felicidad —observa Kant— es un fin que todos los hombres tienen (en virtud de una inclinación de su naturaleza), pero este fin no puede tomarse nunca, sin contradicción, como un deber. Lo que cada uno ya desea de una manera espontánea no cae bajo el concepto del deber, por ser éste el requerimiento que un fin nos hace con independencia de nuestro propio gusto. Por tanto, es contradictorio el afirmar que estamos en el deber de hacer todo lo posible para lograr nuestra felicidad» *(Metaf. de las Cost.,* 1.ª parte, «Princ. Metaf. de la teoría de la Virt.», introducc., IV).

Sin embargo, Kant sostiene también que «en cierto modo, incluso cabe que sea un deber el que procuremos nuestra felicidad; de una parte, porque ésta contiene medios —tales como el hallarse en buena forma, la salud y la riqueza— para que uno cumpla su deber y, de otra parte, porque la falta de esos medios (así, por ejemplo, la pobreza) nos pone en la tentación de infringir el deber que nos concierne» *(Crít. de la razón práctica,* 1.ª parte, lib. 1, cap. 3, aclarac.; Crít. de la razón pura práctica). Para evitar el choque entre esta tesis y la que dice que es contradictoria la afirmación del deber de procurar la

felicidad de uno mismo, Kant distingue dos modos de procurar ser feliz: el mediato y el inmediato, sosteniendo que únicamente el segundo es el que nunca puede resultar un deber (de tal forma, por consiguiente, que continúa siendo válida la tesis de que el deber no incluye la propia felicidad).

Ahora bien, ¿es posible querer la propia felicidad únicamente como un simple medio? Aunque Kant no se plantea esta cuestión de una manera explícita, hay que suponer que la ha pensado y que la resuelve afirmativamente. Por lo demás, cabe también añadir que la salud, la riqueza y todos los ingredientes sensoriales considerados por Kant como unos medios para el cumplimiento del deber pueden ser, en efecto, deseados en calidad de medios solamente. Pero ello mismo demuestra que no son la felicidad formalmente considerada, es decir, con independencia del bien concreto en el que se la ponga. Por consiguiente, para dar una solución satisfactoria al problema de si es posible un deber de procurar la felicidad para uno mismo, la distinción que importa no es la que Kant establece, sino la que existe entre la felicidad abstractamente tomada *(communis beatitudinis ratio,* según la fórmula de Tomás de Aquino) y el bien en que se la pone de una manera concreta. Y la única forma de que el problema del fin último del hombre resulte considerado éticamente es la que consiste en preguntarse cuál es el bien concreto en el que debe ponerse la felicidad.

En este aspecto, la filosofía moral kantiana se nos muestra vacía, pues ni siquiera llega a plantear la cuestión de en qué consiste ese bien. No se puede negar que Kant se hace expresamente la pregunta de qué fines son a la vez deberes *(welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichte sind?,* interrogación con la que se abre el apartado de la teoría kantiana de la virtud, ya citado aquí con ocasión del problema de si puede la felicidad ser un deber). Pero la pregunta por los fines que a la vez son deberes no es el problema ético del último fin del hombre. Más aún: este problema no sólo no se plantea, sino que tampoco puede plantearse, en la filosofía moral de Kant, porque el concepto kantiano de la felicidad es el de algo puramente subjetivo y que no admite una determinación exacta o fija en ningún bien concreto. «Aquello en lo que se pone la felicidad depende del sentimiento que cada uno tiene de lo agradable y lo desagradable, e incluso un mismo sujeto considerará cosas distintas como necesarias para él, según los cambios de ese sentimiento» *(Crít. de la razón práctica,* 1.ª parte, lib. 1, cap. 1, escolio 2, observación 2).

El «hecho» que Kant aduce en estas afirmaciones es tan cierto como universalmente conocido. También Aristóteles lo afirma de una manera bien clara: «según sea la situación en que está uno, así le parece el fin que considera» (Cf. *Ét. Nicom.,* III, 7, 1114 a 32). Los estados de ánimo, a los que Aristóteles en este punto se refiere, tienen su raíz en las pasiones del apetito sensible (véase, en «Voluntad humana», la distinción entre la potencia volitiva y el apetito sensible), y si bien las pasiones pueden perturbar a la razón y hasta impedir su uso, no es menos cierto que la voluntad tiene fuerza bastante para resistirlas, si no consiente que se intensifiquen. Ello explica la afirmación que hace Aristóteles del libre albedrío humano, al sostener que las virtudes y los vicios son adquiridos por el hombre libremente *(Ét. Nicom.,* III, 7, 1113 b 6, 1114 a 3).

Por tanto, ese hecho registrado por Kant, y en el cual ha insistido éste con sobrada frecuencia, no elimina el *derecho* a plantear éticamente la pregunta por el último fin de la actividad del ser humano. El planteamiento de esta pregunta, que es, a la vez, especulativa y práctica, requiere la afirmación del libre albedrío del hombre. Kant hace esta afirmación, pero limitándose a tomarla como un «postulado» imprescindible de lo que él llama la conciencia del deber o el «hecho de la moralidad», es decir, desde un ángulo de visión que no es especulativo, sino práctico (Cf. *Crít. de la razón pura,* «Observ. a la 3.ª Antinomia», y *Crít. de la razón práctica,* 1.ª parte, lib. 2, cap. 2, apart. 6). Y si a esto se añade la concepción de la felicidad como ideal meramente empírico o sensible, se comprende que Kant no pueda ocuparse del problema de qué sea en concreto el bien en el que la felicidad debe ponerse. De ahí que se limite a sostener que los hombres la ponen en diferentes bienes, según el respectivo sentimiento —susceptible, además, de variación en cada individuo humano— de lo agradable y lo desagradable.

Si la razón teórica no puede ir más allá de lo sensible, y si también la felicidad tiene este carácter, carece de sentido el preguntar, desde un punto de vista directamente teórico, dónde «debe» ponerse la felicidad, ya que el concepto mismo del «deber» trasciende por completo lo sensible. La única posibilidad, kantianamente lícita, de afirmar un valor suprasensible es la de poner este valor enteramente fuera del alcance de la razón teórica, es decir, vincularlo a la razón práctica como algo que *en* ella y solamente *por* ella puede ser encontrado. Y esto es, en definitiva, lo que llega a hacer Kant, para lo cual se instala en una «fe racional» que no tiene ninguna base de carácter teórico (véase «Fe»).

* * *

Toda pregunta que se refiere a un deber es práctica por el objeto al que apunta, pero de suyo, de una manera inmediata, es especulativa. Lo que directamente se pretende al hacerla es adquirir un cierto conocimiento, tanto si se desea como si no se desea su aplicación. Lo mismo ocurre al formular la pregunta por el bien en el que debe ponerse la felicidad. Y la contestación a esta pregunta es especulativa en su alcance inmediato, aunque esa contestación esté basada en que se ponga la felicidad en un cierto bien determinado y no en ningún otro fin. Así, pues, la pregunta ética por el último fin del hombre es un problema cuya solución consiste en determinar el bien concreto que, de un modo objetivo, *merece ser deseado* por el hombre sin ninguna condición o restricción.

El modo en el que ese bien merece ser deseado es objetivo, pues no se trata de que el hecho de quererlo se esté dando en virtud de algún sentimiento y en una determinada situación. «Merecer-ser-deseado» es algo que pertenece, de una manera objetiva, a un bien real, con una completa independencia de que exista un sujeto que efectivamente lo desee. Aunque *de facto* ningún hombre lo apeteciera, ese bien seguiría siendo algo que merece, de suyo, ser querido.

El «subjetivismo del valor» es una tesis que ya fue mantenida en la Sofística griega e impugnada por Sócrates y por Platón y Aristóteles. También se oponen a ese subjetivismo F. Brentano *(El orig. del conoc. moral),* C. Ehrenfels *(Sist. de la teoría del*

valor), A. Meinong *(Fundamentos de la teoría gener. de los valores),* M. Scheler *(El formalismo en la Ética y la Et. mater. de los valores),* N. Hartmann *(Ética)* y D. von Hildebrand *(Et. crist.).* La impugnación del relativismo o subjetivismo del valor se basa en la irreductible diferencia entre «Ser-objeto de un deseo» y «merecer-serlo». (Para el examen de las insuficiencias que se advierten en la llamada «axiología objetiva», véase «Voluntad humana», aunque esos defectos no se dan en la axiología de F. Brentano ni en la de D. von Hildebrand).

Pero no basta que el bien del que ahora se trata lo sea de un modo objetivo, mereciendo, en virtud de ello, que efectivamente se le quiera. Es preciso, además, que ese bien merezca ser querido de un modo *incondicionado.* Si no cumple este requisito, no puede ser el fin *último* de la libre conducta humana. Este fin es independiente, en su valor objetivo, de las diversas situaciones subjetivas por las que pasen los distintos hombres y de las que en uno y el mismo hombre se presenten. Ahora bien, lo único que merece ser querido de un modo incondicionado es la Bondad Absoluta, el Infinito Bien: en una palabra, Dios. No es que los demás bienes no merezcan ser deseados, sino que no lo merecen de una manera absoluta, por no ser absoluto su valor. Y, en consecuencia, no cabe que pueda ser objetivo el apreciarlos como el último fin del hombre, aunque el juzgarlos así sea, sin duda, posible, de la misma manera en que también es posible cometer un error. (Ni la pura y simple posibilidad subjetiva ni el hecho correspondiente son un valor objetivo).

La afirmación de que Dios es el bien en el que la felicidad debe ponerse tiene su fundamento en una tesis de carácter teórico: la de que sólo Dios es el Bien Absoluto (de la misma manera en que la afirmación «la suma de 4 y 8 debe ser puesta en 12» tiene su base en una tesis teórica: la de que 12 es la suma de los números 4 y 8). Por tanto, sobre la base de que el Bien Absoluto es Dios y únicamente Él, se establece el imperativo «debes amar a Dios sobre todas las cosas». El deber que así queda formulado tiene un carácter moral, pero el valor objetivo de su base no lo demuestra la ética, sino la teología (véase, en «Máximo Ser», la prueba de la Bondad Infinita o Absoluta de Dios).

Amar a Dios por encima de cualquier otro bien no es tan sólo *un* deber, sino *el* deber primario o fundamental, la única obligación en virtud de la cual se justifican, de una manera completa, las restantes obligaciones. Todo el valor moral de la conducta humana depende del valor de este deber en tanto que es el único deber que de un modo directo se refiere a lo que merece ser querido de una manera absoluta. Las restantes obligaciones se refieren todas ellas a unos bienes cuyo valor es objetivamente limitado; y, en consecuencia, la necesidad objetiva de cumplirlas no puede ser absoluta nada más que indirectamente. Y sólo así, de una manera indirecta, puede ser un deber el procurarse la felicidad, pero no exclusivamente por la razón en la que Kant se apoya, sino porque el único deber que tiene directamente un valor absoluto es el de amar a Dios.

* * *

En el conjunto de las respuestas que se han dado a la pregunta por el bien concreto

que el hombre debe buscar como fin último, se suele distinguir, por una parte, las teorías que lo cifran en algún bien limitado y, por otra parte, las que sostienen que es Dios y sólo Él. Dentro del primer grupo destacan (sobre todo, por el influjo que realmente han tenido) la concepción *epicúrea* y la *estoica.* Según Epicuro y sus discípulos (Cf. *Epicurea,* edic. H. Usener), el máximo bien del hombre es el placer (ἡδονή, de donde viene el término «hedonismo»), siempre y cuando se obtenga sin detrimento de la serenidad o la paz (αταραξία). Esta doctrina constituye una cierta superación de la que pone la felicidad humana en el placer activo, sin discriminación de ningún género (Aristipo y los Cirenaicos, Cf. F. Dümmler, *Zu Arist. und zur Gesch. der Hedon. und der Sensual.).* El desarrollo del epicureísmo conduce a la preferencia de los placeres espirituales (sobre todo, el de la amistad, con la cual se incorpora a esta concepción un elemento altruista que la eleva sobre las que postulan el más craso hedonismo). De todas suertes, la doctrina epicúrea se mantiene en el nivel del placer, sin llegar nunca a un bien que enlace al hombre con un valor superior al de su limitada realidad. En este sentido, el epicureísmo es un humanismo inmanente, donde el hombre se constituye en su propia razón de ser, de tal manera que no se proyecta hacia la Suprema Bondad del Creador, quedando, por consiguiente, encerrado en sí mismo.

La concepción epicúrea es el modelo en el que se inspiran, dentro del humanismo renacentista y moderno, L. Valla *(De Voluptate)* y P. Gassendi *(Syntagma Philos. Epic.),* aunque ambos, no obstante, mantienen la pretensión de hacer compatibles entre sí el epicureísmo y el Cristianismo. Ulteriormente, se inspiran también en la doctrina epicúrea J. Bentham *(Deontology or Science of Moral)* y J. Stuart Mill *(Utilitarianism).* El primero concibe como el mejor ideal la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número posible de hombres *(«the greatest happiness of the greatest number»)* y el segundo hace suyo este ideal, pero rectificándolo de modo que el aspecto cualitativo complemente al cuantitativo. En el caso de que se dé algún choque entre el interés general y el particular, el segundo debe ser sacrificado. Esta tesis de Mill coincide con la afirmación, aristotélica y cristiana, de la primacía del bien común, pero no queda claramente justificada desde el punto de vista cualitativo. También se inspira en el modelo epicúreo la moral evolucionista de H. Spencer *(Las bases la Mor. evoluc.),* que pretende inferir del comportamiento del animal irracional la conducta del hombre. El defecto esencial de la concepción epicúrea, y de todas las que se encuentran influidas por ella, reside, como observa R. Jolivet *(Traité de Philos,.* IV, «Morale», n. 59), en que la regla del placer carece de sentido ético, por estar desprovista de carácter obligatorio.

El estoicismo trasciende el ideal del placer, sustituyéndolo por el de la virtud, concebida como el dominio del ser humano sobre sus pasiones (la ἀπαθεία). Entre los estoicos griegos sobresalen Zenón de Citium (el fundador de la escuela), Cleantes, Crisipo y Panecio de Rodas (confróntese H. von Arnim, *Stoicor. veter. fragm.),* y entre los romanos Epicteto (Cf. *Epicteti Diss.,* rec. H. Schenkl), Séneca (*De Vita beata* y *Epist. mor. ad Lucilium)* y Marco Aurelio *(In semetipsum).* También influye el estoicismo en Boecio *(De Consolat.)* con la concepción aristotélica. A partir del Renacimiento hay una línea estoica que va desde J. Lipsius *(Manud. ad Philos. Stoic.)*

hasta Kant (Cf. V. d'Agostino, *Studi sul neostoic).* La doctrina ética de Kant es estoica en su raíz, sobre todo por lo que atañe a la superación de las pasiones. Considerado en su sentido global, el estoicismo propone una concepción que es ya propiamente ética por su manera de entender el deber como una forma de necesidad objetiva enteramente diferente de las inclinaciones y tendencias del apetito sensible. El lema estoico —y kantiano también— del «vivir en conformidad con la naturaleza» (*vivere secundum naturam)* no se refiere al aspecto animal del hombre, sino a su ser racional. En los estoicos antiguos ese lema se identifica con el imperativo del vivir *secundum rationem* (κατὰ λόγον), y lo mismo sucede en Kant, que afirma que la virtud exige primordialmente el señorío del hombre sobre sus propias pasiones *(Metaf. de las Cost.,* II parte, Introd., XVI y XVII).

Kant distingue entre la posesión de la virtud y el hecho de ser feliz. Así lo prueba su tesis de que la virtud hace merecedor, a quien la tiene, de alcanzar la felicidad *(Crít. de la razón pura,* «Metodol.», trasc. II, 2, y *Crít. de la razón práctica,* I parte, lib. II, cap. 2, apart. 5: «la moral no es propiamente la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino la de cómo nos hacemos dignos de serlo»). Tomás de Aquino sostiene que la virtud, aunque distinta de la felicidad, es un bien muy próximo a ella *(Cont. Gent.,* III, cap. 141), y también afirma que merece ser feliz quien se comporta virtuosamente *(In Ethic.,* lib. 1, lect. 14, nn. 169-173, comentando las ideas aristotélicas de *Et. Nicom.,* I, 1099 b-1100 a). Sin embargo, no cabe hablar propiamente de un influjo del pensamiento estoico en la filosofía moral tomista.

* * *

Las diferencias entre las doctrinas que consideran a Dios como el máximo bien del hombre son exclusivamente de matiz. Lo que en estas concepciones se discute es si la felicidad del ser humano consiste, de una manera esencial, en conocer a Dios, o en gozarlo, siempre sobre la base de que se trata de una operación y no de algo formalmente pasivo. Esta base ya se encuentra en Aristóteles *(Ét. Nicom.,* X, 7, 1177 a 12).

Agustín de Hipona define al hombre feliz como el que goza del supremo bien: *qui fruitur summo bono (De lib. arb.,* lib. II, cap. 13). Ese máximo bien es el que ha puesto en el corazón la tendencia hacia Él: *feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.* Ello no obstante, el concepto agustiniano de la felicidad es el de una «sabiduría» *(De lib. arb.,* lib. II, cap. 9) y, por lo mismo, no solamente el de un gozo. Tomás de Aquino sostiene que la consecución del bien supremo no consiste en gozarlo, sino en conocerlo, siendo el gozo el efecto de su posesión cognoscitiva. El deleite no hace que se presente un bien, sino que, a la inversa, la presencia del bien es lo que hace que el deleite surja. Así, pues, la esencia de la felicidad está en un acto del entendimiento, mientras que pertenece, en cambio, a la voluntad el deleite que le subsigue *(Sum. Theol.,* I-II, q. 3, a. 4; también *In Ethic.,* I, lect. 10, n. 126, y X, lect. 10, n. 2087).

Duns Scoto afirma, por el contrario, que la esencia de la felicidad consiste en gozar de

Dios *(In IV Sent.,* dist. 49, q. 2). Scoto basa esta tesis en su afirmación de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento (Cf. E. Gilson, *J. D. Scot. Introd. à ses posit. fondam.,* y P. Minges, *J. D. Scoti doctr. philos. et theol.),* tal como ya Buenaventura sostenía (schol. IV y V, *ad 4*, *dist.* 49, p. 1, art. un., q. 4). Fuera del marco de las doctrinas escolásticas, Malebranche piensa que el hombre alcanza su felicidad conociendo y gozando a Dios *(Rech. de la Ver.,* lib. 1, cap. 17). Pero esta tesis no responde a la pregunta de si la esencia de la felicidad está en conocer a Dios, o en gozarle. (Evidentemente, lo segundo no se puede dar sin lo primero, mas de aquí no se sigue que el conocer a Dios sea sólo una condición de la felicidad).

* * *

El mero conocimiento natural que respecto de Dios puede tener el entendimiento humano es inferior a la visión directa de Dios mismo, solamente posible en la «felicidad sobrenatural» prometida a los «hombres de buena voluntad», según consta por la Revelación. La filosofía carece de la competencia necesaria para poder pronunciarse sobre la índole de esa felicidad que sobrepasa las limitaciones de nuestra naturaleza. Pero ello no quiere decir, en modo alguno, que la filosofía tenga argumentos válidos para declararla imposible. Más aún: filosóficamente ha de reconocerse que la tendencia humana a la felicidad no se puede satisfacer con un conocimiento cuyo objeto no lo sea Dios mismo en su intimidad, en su propio ser absoluto. Conocer a Dios únicamente a través de los seres creados es inferior a la captación directa de su Ser, y esta afirmación es sostenible filosóficamente. Tomás de Aquino la prueba, apoyándose en que una causa no resulta perfectamente conocida si es captada tan sólo «en relación» a su efecto, no en sí misma. En ese conocimiento relativo, la causa es conocida solamente de una manera analógica, y las noticias de carácter analógico (las únicas que de Dios puede el hombre tener haciendo razonamientos sobre unos datos sensibles) son inferiores a la visión directa de la esencia divina *(Sum. Theol.,* I, q. 12, a. 1, y I-II, q. 4, a. 8).

Hilemorfismo

La voz «hilemorfismo» se deriva de dos raíces griegas: ὕλη, que significa «materia», y μορφή, cuyo sentido es «forma». El sufijo «-ismo» se utiliza en múltiples ocasiones, también en ésta, para referirse a una teoría. Hilemorfismo es, pues, una teoría que se refiere a la materia y a la forma. Esta teoría procede fundamentalmente de Aristóteles, quien la expone ante todo en su *Física,* si bien tiene su principal y más inmediato antecedente en la concepción platónica de los entes corpóreos, que percibimos por nuestros sentidos y a los cuales, por ello, considera Platón pertenecientes a lo que él denomina el «cosmos (el universo) sensorial». El hilemorfismo, tal como Aristóteles lo configura, es admitido, entre otros pensadores, por Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Suárez y, en general, por todos los filósofos de inspiración esencialmente aristotélica, aunque con varios matices. En nuestra época el hilemorfismo es mantenido por los cultivadores más recientes de la física filosófica de Aristóteles (P. Hoenen, J. Maritain, D. Nys, F. Renoirte, etc.) y por quienes aciertan a comprender que con esta física no se pretende una interpretación científico-positiva de los fenómenos físicos ni poner en tela de juicio la validez de las que hoy se presentan para tratar de explicar esos fenómenos. En principio, no hay ninguna «rivalidad» entre la física positiva (empírica y experimental en el modo de encontrar sus materiales, a la vez que matemática en la forma de explicarlos y coordinarlos) y la física filosófica (radicalmente ontológica), de la que es una parte la teoria del hilemorfismo. Son dos modalidades, dos tipos diversos de saber, cuyos cultivadores pueden tenerlos juntos o, cuando menos, dialogar entre sí.

Para entender cabalmente la teoría del hilemorfismo, hay que comenzar por encuadrarla en su ámbito propio: el tratado por Aristóteles, especialmente en sus libros de *Física.* Este ámbito es el de los entes naturales mutables. Tales entes no son entes matemáticos, aunque coinciden con ellos en el hecho de la extensión. Los entes meramente matemáticos son cuerpos ideales, no reales. Por el contrario, los entes de los que trata la física filosófica son cuerpos reales, naturales, no abstractos. Por ello mismo, son entes corpóreos mutables, susceptibles de movimiento en el más amplio sentido de esta palabra (véase «Movimiento»), es decir, capaces de cambios, mientras que los cuerpos matemáticos, por ser cuerpos abstractos, no pueden cambiar en modo alguno.

Aristóteles los considera como ἀκίνητα, o sea, como inmutables o inmóviles (κίνεσις = movimiento, y α, partícula negativa o privativa). Ni los números puramente aritméticos, ni las figuras meramente geométricas, experimentan cambios (por ejemplo, de color, o de calor, o de peso, etc., ni siquiera, tampoco, de magnitud). Un 5 no es un 6 venido a menos ni un 4 que esté en buen año. Tampoco es un cuadrilátero un pentágono con un ángulo estropeado o amputado. Ni en verdad es un círculo un polígono que se haya redondeado al multiplicarse, hasta el infinito, sus ángulos. Evidentemente, cuanto más angular sea una figura, tanto menor es su rotundidad o redondez, aunque más se aproxime su tamaño al del círculo en que esté inscrita. La inexactitud que siempre hay en toda coincidencia aproximada es incompatible con el rigor de esas ciencias exactas que son, o pretenden ser, las matemáticas. (Otra cosa es que, a los efectos simplemente pragmáticos o utilitarios —distintos, en cuanto tales, de los propiamente matemáticos—, pueda tomarse como identidad lo que no pasa, en el más favorable de los casos, de ser tan sólo una gran aproximación).

Para cambiar realmente, hay que ser algo real. El cambio es una cierta realidad, no la única, puesto que presupone algún sujeto que, aunque cambia, no es cambio (véase «Movimiento»). El sujeto que ha de haber en todo cambio es tan real como su propio cambiar. De ahí que los cuerpos reales sean susceptibles de la realidad del cambio, a diferencia de los cuerpos matemáticos, abstractos o meramente ideales, incapaces de toda efectiva variación, precisamente por ser irreales. Nada de lo cual quiere decir que la única, o la más eminente realidad, sea la que tienen los cambios de los cuerpos reales y la que poseen estos cuerpos como sujetos capaces de variación. Justamente al contrario: la máxima realidad, la que pertenece en exclusiva a Dios, el ente que, por su absoluta o irrestricta entidad, es el Ente Absoluto y Máximo, se da en la forma de una realidad absolutamente necesaria como Motor Inmóvil de todo ente mutable y de cualquier variación (véase «Atributos divinos entitativos»). No es, pues, lo mismo «ente real» que «ente mutable». Todo ente mutable es un ente real, pero no a la inversa.

El hilemorfismo constituye una parte integrante de la física filosófica. Ésta se ocupa de los entes mutables en tanto que son mutables, sin perder de vista que son entes. La física filosófica es, por tanto, una ontología especial, el estudio de ese especial tipo de entidad que los entes mutables tienen. La parte que en este estudio se dedica a la teoría hilemórfica es la que se refiere a los entes mutables que son cuerpos. El espíritu humano no puede entrar en el objeto propio de la teoría hilemórfica nada más que bajo la perspectiva según la cual este espíritu es algo que realmente informa o determina a la realidad del cuerpo humano. La acusación, tan frecuentemente repetida, de que los moldes de la teoría hilemórfica no sirven para entender la realidad más peculiar de nuestro espíritu, por no encajar éste en ellos, es un sofisma de *ignoratio elenchi,* un desconocimiento del estado de la cuestión o del asunto a que el hilemorfismo se refiere. Por otra parte, la realidad de los espíritus puros y creados —los ángeles— no cae tampoco dentro del horizonte de la teoría hilemórfica, por la misma razón por la que no trata de ellos la física filosófica, ni ninguna otra parte de la filosofía. La entidad de los ángeles es objeto de fe y de teología de la fe. Corresponde, por consiguiente, a la teología

de la fe el estudio sistemático de esa entidad. La filosofía puede ocuparse de ella únicamente según un modo hipotético, sin aventurarse a formular ninguna clase de tesis respecto de su existencia. Y ni siquiera con esta restricción puede tratar de los ángeles la teoría hilemórfica, porque el hilemorfismo, como ya se ha indicado, se ocupa exclusivamente de los entes mutables que son cuerpos.

* * *

Los entes mutables y corpóreos son sujetos de muy diversos tipos y clases de variaciones. La menos radical de todas ellas es el movimiento local o desplazamiento. El cambio de posición, además de ser un cambio accidental, deja intacto a lo que es en sí mismo el cuerpo que se desplaza. Este cuerpo no cambia en su propia entidad, sino tan sólo en su relación con otros cuerpos. En sí mismo, intrínsecamente, el cuerpo que varía de lugar no cambia realmente en nada. Ni el lugar que antes ocupaba, ni el que después ocupa, le pertenecen como determinaciones de su propio modo de ser. Son sitios en los que está o deja de estar, de suerte que el encontrarse y el dejar de encontrarse en ellos son meras situaciones relativas que, aunque indudablemente le conciernen, sólo son suyas en relación a algo que no es suyo. El movimiento local o desplazamiento tiene una entidad tan relativa como la propia de la ubicación (véase «Compenetración»), y esto no es ningún descubrimiento de la «teoría de la relatividad», tan importante para otros asuntos, sino una verdad elemental, y sin más pretensiones, de la concepción aristotélica de los predicamentos o categorías (véase «Predicamentos»).

El hecho del crecimiento de los cuerpos vivientes ya está en un caso distinto. Este tipo de cambio coincide con el cambio de lugar por presuponer la extensión. Sólo los entes extensos, por escasas que sean sus dimensiones, pueden cambiar de lugar, y sólo ellos pueden ir ocupando más lugar, conforme se acrecienta su tamaño. Pero así como ya el tamaño pertenece a la propia entidad del cuerpo que lo posee, también el crecimiento, en cuanto cambio (aumento) del tamaño, constituye una variación en la misma entidad real de su sujeto. Esta variación es ya intrínseca. No es que un cuerpo vaya creciendo por ir aumentándose el lugar que su extensión ocupa, sino que, por ir en aumento el tamaño *propio* de ese cuerpo, el lugar por él ocupado tiene que ir siendo cada vez mayor. Y los cambios cualitativos de todo orden y especie, aunque esencialmente diferentes de los que conciernen al tamaño, son, sin embargo, tan intrínsecos, o más, que éstos. Por ejemplo, un cambio de figura es una variación que íntegramente afecta, de una manera intrínseca, al sujeto correspondiente, por ser toda figura algo intrínsecamente dado, por completo, en el respectivo sujeto. Lo mismo ocurre en cualquier variación que se produzca en las potencias, tanto pasivas como activas, de un sujeto corpóreo y, si éste es viviente, en cualquier modificación de su «propio» estado de salud, etc.

Ahora bien, todos estos cambios acontecen en un ente corpóreo que no cambia en su más radical esencia o manera de ser. Si a ésta la designamos con la palabra «sustancia», será menester decir que la sustancia misma del sujeto que a través de estos cambios cambia sigue siendo la misma. Todos estos cambios son, sin duda, unos cambios

intrínsecos, y lo son totalmente, mas ninguno es un cambio sustancial, una variación de la sustancia, de la más radical esencia o manera de ser del sujeto cambiante. ¿Es, acaso, posible un cambio tan radical? ¿Puede un cuerpo llegar a cambiar tanto que su variación consista precisamente en perder su más propia esencia y adquirir otra que no sea la suya?

Mientras sea accidental el cambio que se examine, el problema no ofrece mayores dificultades, aunque pueda tener algunas complicaciones. Pero, en el caso del cambio sustancial, ya no se trata de complicaciones, más o menos eventuales, en el sujeto que cambia. Es el propio sujeto, en su propia sustancia, lo que resulta comprometido y afectado. Basta que cambie de especie para que ya no sea, en manera alguna, ese mismo sujeto, sino otro. Adquirir, en virtud de un cambio, una manera de ser específicamente diferente de la que antes de cambiar tenía parece, para todo cuerpo, un imposible, ya que tal acontecimiento no es realmente un cambio en algún cuerpo, sino la destrucción, en cada caso, de un cuerpo determinado. Ello no obstante, es un hecho que hay cuerpos que resultan destruidos, o sea, que «quedan deshechos», si es que tal cosa puede llamarse un «quedar». Por ejemplo, un árbol en combustión es un árbol en destrucción. Cuando el fuego lo queme por completo, ese árbol estará ya destruido, totalmente extinguido. ¿Cómo es ello posible?

Una total destrucción no es, no puede ser, algo que a algún árbol «le pase» como algo que «se le pasa», puesto que ningún árbol sigue siendo cuando su destrucción total ya ha concluido o pasado. La manera en que el árbol queda, una vez totalmente destruido, es la de estar destruido totalmente, un completo dejar de ser; y no tendría ninguna lógica el decir que continúa siendo, bien que de una manera diferente del modo en el que antes era un árbol. No hay ninguna manera de que un árbol pueda seguir siendo árbol, si ya ha dejado de ser. Un árbol «desarbolado», en el sentido de estar privado de la esencia que tienen todos los árboles, no es, en verdad, ningún árbol, ni ningún ente real, sino una contradicción, un imposible. Tal árbol no es un cuerpo que ha cambiado en su manera sustancial de ser, sino una nada de árbol y una nada de cuerpo. Como tal árbol y como tal cuerpo, es un puro ente de razón.

* * *

¿No queda, por ende, nada, lo que se dice «nada», del árbol que se ha quemado? Distingamos entre «quedar el árbol de algún modo» y «quedar algo del árbol». Lo primero es totalmente imposible. ¿De qué modo podría quedar realmente el árbol que se ha quemado del todo? Sin embargo, también es cierto que, *mientras* el árbol se quemaba, iban apareciendo un humo y una ceniza. ¿Es este «mientras» una pura casualidad, de tal modo y manera que el extinguirse el árbol y el surgir el humo y la ceniza se dan juntos tan sólo accidentalmente, en su mera cronología, y no de suyo, en su esencial ontología? ¿No hay ningún nexo ontológico bajo el mero enlace cronológico entre el ir el árbol *destruyéndose* y el ir, por el contrario, *apareciendo* la ceniza y el humo?

La respuesta que afirma ese nexo ontológico es precisamente la que afirma que algo

queda del árbol. De ningún modo reaparece el árbol en la aparición del humo y de la ceniza. Ya hemos probado que esto es imposible. Pero cabe que algo que antes había en el árbol quede en la ceniza y en el humo. Consideremos esta segunda hipótesis. ¿Qué habría de haber en el árbol para que la destrucción de éste vaya unida, de un modo no exclusivamente cronológico, con el hecho del surgimiento de la ceniza y del humo? Dicho de otra manera: ¿Cómo ha de ser en sí el árbol para que su destrucción sea un surgimiento del humo y de la ceniza?

Si el modo de ser del árbol no tiene nada que ver con el modo de ser de la ceniza y del humo, no se explica, de ningún modo, que la extinción de aquél sea juntamente un surgimiento de éstos. Para que esa extinción y ese surgimiento constituyan esencialmente una *unidad* —es decir, para que su coincidencia cronológica no sea una coincidencia fortuita, un azar puro y simple—, es necesaria una cierta *comunidad* entre el árbol por una parte y, por la otra, la ceniza y el humo. Lógicamente, no se puede tratar de una identidad. Se oponen a ello dos cosas: *a)* la esencial diferencia entre una extinción y un surgimiento, los cuales pueden ir juntos, constituyendo realmente una unidad, pero no de tal modo que el extinguirse y el surgir se igualen o sean realmente lo mismo; *b)* la realidad innegable de que el árbol desaparece al aparecer el humo y la ceniza, lo cual, evidentemente, no puede ser compatible con la mutua identidad de estos tres cuerpos.

Por consiguiente, el árbol ha de tener algo en común con el humo y con la ceniza, pero a la vez algo propio, característico de él y que, por tanto, no lo tengan ni la ceniza ni el humo. E inversamente, la ceniza y el humo han de tener, cada uno de ellos, algo propio y que, por ende, no ha de ser poseído por el árbol; pero también han de tener, a la vez, algo en común con éste. Sin duda alguna, lo que ante todo tienen estos tres cuerpos en común es no sólo su índole de entes, sino también su índole de cuerpos, ya que los tres son cuerpos y son entes. Pero ello no basta para la unidad que hay que explicar. El hecho de que los tres coincidan no solamente en ser entes, sino también en ser cuerpos, es, sin duda, una cierta comunidad, pero no da razón de que el extinguirse de uno de ellos sea ontológicamente solidario del surgir de los otros. No se debe olvidar que esta solidaridad se da realmente entre dos realidades tan opuestas como un extinguirse y un surgir, ni se debe tampoco desatender el hecho de que los tres cuerpos en cuestión son diversos realmente. En consecuencia, atendiendo a la vez a la solidaridad y a la oposición entre el extinguirse (del árbol) y el surgir (del humo y de la ceniza), así como a la unidad y a la diferencia entre esos tres cuerpos, se llega a la conclusión de que lo que el árbol, la ceniza y el humo tienen realmente en común se da en cada uno de ellos en *unidad esencial* con lo que cada cual tiene de propio. Sólo de esta manera es posible entender que el extinguirse del árbol sea el surgir del humo y de la ceniza. Comprobémoslo.

Si realmente el árbol es un cuerpo en el que hay, esencialmente unidos, algo que él tiene en común con el humo y con la ceniza, y algo que él posee como propio, su extinción ha de ser realmente la de esa misma unidad. El árbol desaparece porque esa unidad le es esencialmente indispensable para poder ser árbol. Mas como quiera que la desaparición de esa unidad es ontológicamente solidaria de la aparición del humo y de la ceniza, hay que inferir que en éstos se dan también, esencialmente unidos, lo que en

común con el árbol tiene cada uno de ellos y lo que, de una manera respectiva, cada cual posee como propio. Tanto lo propio como lo común han de ser esenciales en cada uno de estos cuerpos diferentes y, por lo mismo, han de estar esencialmente unidos en cada uno de ellos. Ni lo común ni lo propio pueden darse por separado, aunque, desde luego, lo común puede separarse de lo propio de un cuerpo determinado para unirse inmediatamente, en ese mismo momento, con lo propio de otro. Y eso es precisamente lo que ocurre cuando el árbol se quema por completo. Lo que entonces queda del árbol es lo común a él, a la ceniza y al humo. El árbol desaparece por completo, a pesar de que realmente queda algo de él, porque eso que de él queda no es un árbol, y porque, al quedar en el humo y en la ceniza lo que con el árbol tienen éstos en común, ese mismo factor común se une esencialmente con lo propio del humo, por una parte, y, por la otra, con lo propio de la ceniza. Hay un reparto de ese algo común, una distribución de ese factor, y también, a la vez, una esencial diversificación, por ser esencialmente diferentes los cuerpos que comparten, a su modo, cada uno según el suyo, ese factor común.

* * *

En la teoría hilemórfica se llama «materia prima» a lo común, no solamente al árbol, a la ceniza y al humo, sino a todos los cuerpos reales, a pesar de —y junto con— su efectiva diversidad. Esta ampliación tiene por fundamento la posibilidad de pasar desde cualquiera de estos tres cuerpos reales a otro cuerpo realmente diferente. La posibilidad de ese «pasar» es realmente esencial. Nada tiene que ver con las dificultades efectivas que de hecho se opongan a su actualización. Tales dificultades son vencibles, ontológicamente hablando. Que de hecho resulten superadas o, por el contrario, permanezcan, es cosa que en nada afecta a la esencial y radical plasticidad de la materia prima. Basta un único caso —por ejemplo, el del árbol, la ceniza y el humo— para tener que afirmar esa esencial y radical plasticidad. Un árbol es un cuerpo muy distinto de la ceniza y del humo. Para pasar de tener el modo de ser del árbol al modo de ser del humo o al modo de ser de la ceniza, hay que contar con una plasticidad radicalmente esencial, a la vez que esencialmente radical (pues lo uno y lo otro son lo mismo). También puede ser muy difícil la combustión de un árbol, por su mucha humedad, o en virtud de cualquier otra circunstancia. La dificultad de hacerlo arder puede ser todo lo grande que se quiera, pero no viene ni de la materia prima en general, ni de su falta de plasticidad en el caso del árbol. Lo que se llama la materia prima no es una realidad más o menos plástica según los diferentes cuerpos reales. No tiene preferencia por ninguno de los factores propios que en estos cuerpos se dan en solidaridad real con ella.

¿Por qué este nombre de «materia prima» para designar ese factor de todos los cuerpos reales? En general, la palabra «materia» sirve para nombrar la realidad de la que un cuerpo está hecho y que le sirve a éste, intrínsecamente, de sustento o soporte de sus determinaciones peculiares. Materia es, por tanto, la entidad de la cual *(ex qua)* realmente un cuerpo está hecho y *en* la cual *(in qua)* sus determinaciones peculiares están dadas realmente de un modo intrínseco. El adjetivo «prima» (primera) se usa aquí

para denotar lo radical del modo de ser materia que conviene al factor común de todos los cuerpos reales. Este factor común no es, en cuanto común, ninguna de las materias específicas que hay en los diversos cuerpos reales en tanto que son diversos específicamente. No es ninguna materia determinada por un modo específico de ser. En tanto que común a todo cuerpo, sea cualquiera la especie a la que cada cuerpo pertenezca, es la materia prima una materia totalmente indeterminada. Todas las determinaciones que le afectan en los diversos cuerpos vienen de lo que en cada uno es realmente lo propio o peculiar de él. Por eso dice Aristóteles que la materia prima no es sustancia, ni cualidad, ni ninguno de los diversos modos con que el ente puede determinarse *(Metaf.,* VII, 3, 1029 a 20). Como quien hace un resumen, la llama Agustín de Hipona «casi nada» (*prope nihil, Confes.,* XII, 6). Mas ¿cómo cabe que se dé realmente una entidad absolutamente indeterminada de suyo? Sólo cabe una forma: que en cada caso esa entidad esté determinada, de una manera absoluta, por lo propio de cada cuerpo (análogamente a como lo que es de suyo universal se determina, en cada uno de los individuos en los cuales se da, por lo que es, en cada caso, propio de ellos —véase «Universales»—. Y esto, no de una manera secundaria, sino de un modo radical y esencial. Aisladamente, la materia prima no tiene entidad alguna. Sólo es en tanto que es *en* cada cuerpo.

La materia prima es, en sí misma, *potencia pasiva pura;* por tanto, lo más remoto de Dios, del Acto Puro. Esa plasticidad de la que hablábamos antes, y a la que hemos considerado radical, es pura plasticidad, pasividad absoluta, justamente lo más opuesto a la absoluta actividad de Dios. No por ello es la pura nada. (La fórmula agustiniana tiene un «casi» que, a la vez que en cierto modo la aproxima al absoluto no-ser, también la distancia de él en cierto modo). La entidad de los cuerpos reales no puede tener una materia que sea una nada de ser, ni tampoco tener en esa nada un sustento o soporte intrínseco. La materia prima es algo real, no un cuerpo real determinado, sino algo real determinado, en cada uno de los cuerpos reales, por lo que en cada caso es propio de ellos. Lo que en cada uno de esos cuerpos se encuentra determinado por lo propio de él no puede ser una absoluta irrealidad, una nada absoluta. Una absoluta nada no puede ser determinada en modo alguno.

Dicho de otra manera: ese algo real en que consiste lo esencialmente común a todos los cuerpos reales (salvo que fuese menester pensar que no se puede dar nada común a estos cuerpos) no puede serlo ninguna falta de ser, ni tampoco puede serlo ningún ser (entero y cabal) al cual le falta alguna perfección (accidental, segunda o secundaria). No puede serlo ninguna falta de ser, porque toda falta presupone algún soporte real (las faltas no «flotan» solas, no subsisten) al cual afecte y en el cual se dé, y, lejos de afectar a algún soporte, donde esencialmente esté dándose, la materia prima es el soporte *(materia in qua)* de todas las determinaciones, positivas y negativas, de esos entes reales que son los cuerpos. De ahí el enfrentamiento de Aristóteles con la teoría platónica de la materia. Para Platón, toda materia es una privación, una cierta falta o carencia de ser, algo esencialmente negativo, el «contra-ser» que ha de haber en todo ser limitado. Por el contrario, para Aristóteles, toda materia, y en primer lugar la materia primera o prima, es

un cierto ser, algo real, de lo que consta todo ser material o, lo que es lo mismo, todo cuerpo real, pero sin ser, de suyo, ningún acto, ni tampoco ninguna actividad, sino pura pasividad, plasticidad o potencia pasiva pura, actualizada, en cada uno de los casos, por lo propio del caso correspondiente.

Platón y Aristóteles coinciden en concebir todo mal como una falta de ser. Para Platón, la materia, toda materia, es mala ontológicamente o, dicho con más rigor, ella misma es un mal, una falta de ser, de tal manera que todos los cuerpos reales, o sea, todos los seres materiales, son unos malos seres, unos seres que malamente son seres, pues todo lo que tienen de materia lo tienen, exactamente, de no-ser, de carencia o falta de entidad. Ello explica ese menosprecio (y hasta desprecio completo) a la materia, característico, sobre todo, de algunos seguidores de Platón —los filósofos neoplatónicos — y también de algunos cristianos que quieren ser puramente espiritualistas en su modo de concebir el ser del hombre, olvidando que Cristo, en cuanto realmente hombre *(perfectus homo),* y sin dejar de ser realmente Dios *(perfectus Deus),* tiene realmente un cuerpo y, por tanto, materia (una materia, así, divinamente asumible). La auténtica antropología del Cristianismo no consiste en un puro espiritualismo, sino en un espiritualismo relativo, que es también, de un modo correlativo, un cierto materialismo, no un materialismo puro o absoluto. Se trata, sencillamente, de que el hombre es un ser espiritual y material: espiritual, en virtud de sus más altas, o superiores, dimensiones; y material, por el cuerpo que todo hombre (también Cristo) tiene (y en cierto modo, inadecuadamente, es), sin que ello sea ningún mal, ninguna falta de ser. Dios no crea ningún mal, ni su crear es un crear-no-entes. La entidad del crear es un crear entidad, no un crear una falta de entidad. Cierto que todos los entes que no son el Ente Absoluto son entes restrictos, limitados. Entre ellos están los cuerpos, los de los hombres también, y el de Cristo por ende. Pero la restricción de la entidad de estos entes no es una absoluta falta de entidad, una nada absoluta o pura, sino tan sólo una relativa falta de entidad, dada, pues, en algo real que no tiene cuanto hace falta para ser la Entidad Pura o Absoluta —el mismo Dios—, pero que tiene toda la necesaria para ser positivamente un cierto ente, un ente que es, buenamente, lo que algo limitado puede ser.

Para Aristóteles y para Tomás de Aquino también el mal es una falta de entidad, pero la materia, empezando por la materia prima, no es un mal ontológico, una falta de ser o de entidad. Su ser no es el negativo ser que se atribuye a un faltar o a una falta, sino algo real que tienen todos los cuerpos reales, los cuales, aunque no tengan toda la entidad imprescindible para poder ser el Acto Puro, tienen, por obra de éste, toda la entidad indispensable para ser, en verdad y positivamente, ciertos entes (restrictos o limitados).

* * *

Junto con la materia prima como factor común de los cuerpos reales, cada cuerpo real posee también lo que a él mismo le es propio, distinguiéndole, así, de los demás. A eso que es propio de cada cuerpo real, y que de un modo radicalmente esencial se da en cada uno de ellos, se le llama «forma sustancial» en el lenguaje del hilemorfismo. La forma

sustancial de cada cuerpo es lo que primariamente se une en él a la materia prima. Es tan primario, a su modo, como la materia prima lo es al suyo. Y así como la materia prima es la potencia pasiva que de un modo más radical hay en todos los cuerpos reales, la forma sustancial de cada uno de éstos es el acto primario o primordial, el primer acto, que en cada caso corresponde a aquélla. Por su absoluta potencialidad —la que le conviene en tanto que es, en sí misma, potencia pasiva pura—, la materia prima puede tener las más diversas formas sustanciales. De suyo, es indiferente a cualquiera de ellas. Mas no en sí misma, sino en cada uno de los cuerpos reales, está primariamente actualizada por la forma sustancial correspondiente como factor real que la especifica en cada caso o, lo que es igual, la determina, respectivamente, en su modo específico de ser.

Como acto primordial o primer acto, la forma sustancial da a cada cuerpo su respectiva índole específica. Es, pues, el primer factor diferencial —«diairético»— de cada ente corpóreo, lo que hace que, dentro del género, o cuasi-género, de lo corpóreo, cada cuerpo se distinga específicamente de todos los demás cuerpos esencialmente diferentes de él. Todos ellos, y él, coinciden en que son cuerpos, pero no todos —él incluido entre ellos— son cuerpos del mismo tipo. Hay realmente diversos modos específicos, según los cuales los diversos entes que son cuerpos pueden ser esencialmente diferentes. En cada uno de estos diversos cuerpos la respectiva forma sustancial es el primer factor diferencial.

¿Por qué se llama «forma sustancial» a ese factor diferencial primario de la diversidad real de lo corpóreo? La voz «forma» es el término con el cual se designa lo que hace que cada cuerpo se distinga de todos los demás cuerpos que poseen la misma materia que él. Así, pues, la forma sustancial es el factor que de una manera primordial hace que cada cuerpo se distinga de todos los demás cuerpos, en tanto que todos tienen una misma materia prima. Ahora bien, como puede haber, y de hecho hay, diversos cuerpos que tienen un mismo modo sustancial de ser, cada cuerpo ha de tener, junto con ese modo, su propio modo de ser como individuo, pues ningún cuerpo, ni ningún ente real, es realmente una especie, ni tampoco un género, ni nada que de suyo sea universal (véase «Universales»), sino que todo ente —también, pues, todo cuerpo real— es realmente un ente individual. Por consiguiente, en todo cuerpo real la respectiva forma sustancial ha de encontrarse individualizada.

Pero el «acto primero» de la materia prima que todos los cuerpos individuales tienen no es lo que se llama el Acto Puro. El Acto Puro lo es realmente Dios, a título exclusivamente individual, como el único ser que, en virtud de su omnímoda actividad absoluta, hace ser a los demás entes reales y, entre ellos, a los que realmente son entes corpóreos. Ese Acto Absolutamente Puro y Primero, que Dios es, no es el acto primero de ningún cuerpo real. Dios no es ninguna forma sustancial que en efecto se una a la materia prima de algún cuerpo efectivo o a la de todos los efectivos cuerpos. La presencia de Dios en todo ente no es la presencia de una suprema forma sustancial en todo ente corpóreo o incorpóreo, sino la presencia, que es a la vez trascendencia, del Acto Puro en cualquier entidad restricta (véase «Atributos divinos entitativos»).

Por otra parte, la forma sustancial de cada cuerpo, justo por ser sólo acto primero, no

es ningún acto segundo. No lo es, porque éste supone ya constituida la síntesis esencial y radical de la materia prima con la forma sustancial correspondiente en cada uno de los diversos casos. Toda sustancia corpórea completa, estructurada por la materia prima y la respectiva forma sustancial, puede tener tales o cuales accidentes, o sea, tales o cuales formas accidentales. Cada una de éstas es un acto segundo y ya supone, constituida, la sustancia.

No es tampoco la forma sustancial ese «acto último» que se denomina el existir, porque el existir afecta totalmente a la totalidad del cuerpo real (con su sustancia y con todos sus accidentes). Todo cuanto un cuerpo real es y posee se comporta potencial-pasivamente respecto de su existir. Claro está que con ello no se pretende afirmar la contradicción de que primero los cuerpos, con todo lo que son y lo que tienen, sean en efecto reales, con una especie de preexistencia pasiva, y después se comporten al modo de receptores de su efectivo existir. Semejante caricatura de la teoría hilemórfica de Tomás de Aquino y sus discípulos no tiene nada que ver con esa teoría hilemórfica ni con la ontología fundamental de la potencia y del acto. La forma sustancial de cada cuerpo es un factor existencial real en tanto que ya afectado de existencia. Esa caricatura, que algunos suaristas hacen, es una forma demasiado fácil de pretender deshacerse de la teoría de que todo ente limitado es radicalmente pasivo respecto de su existir, por más que haga cuanto pueda hacer —todo lo que un ente limitado puede, en efecto, hacer, y que siempre será un hacer inevitablemente limitado— para seguir existiendo. Lo que en definitiva se pretende significar en esa teoría, tan torpemente caricaturizada, es que cualquier ente real limitado, restricto, existe como un efecto de la infinita actividad del Acto Puro, o sea, justo como algo que no puede existir, ni persistir, previamente a esa actividad ni con ninguna independencia de ella.

* * *

La mencionada «caricatura» viene, en definitiva, de la mera imaginación, que no es una buena consejera para los asuntos ontológicos, ni tan siquiera para la modesta ontología de la entidad de los cuerpos. La imaginación no puede evitar el figurarse que una entidad real totalmente pasiva respecto de su existir sea una entidad que ya estaría existiendo previamente a su recepción de la existencia. Tal contradicción es, por ende, una contradicción imaginaria, un producto de la imaginación, y, como tal, no puede ser atribuida a una teoría que no imagina, sino sólo concibe, la efectiva pasividad de todo ser limitado —el de la forma sustancial también— respecto de su existir como un acto último que viene, en definitiva, del Acto Puro que es Dios, la Absoluta y Pura Actividad.

Todo intento que hagamos por seguir con la imaginación la intelección de la teoría hilemórfica debe ser rectificado, de continuo, con todas las aclaraciones pertinentes, a pesar de que el hilemorfismo se refiere a unos entes —los cuerpos— que son los más próximos, sin duda, a nuestra facultad de imaginar. Entre esas aclaraciones pertinentes hay dos que son esenciales: *a)* el concepto de «forma» no equivale aquí al de la «figura». La figura es tan sólo una de las formas accidentales de los cuerpos reales; *b)* ni

la forma ni la materia equivalen tampoco, dentro de la concepción hilemorfista, a lo que son las «partes integrantes» de un continuo real (véase «Continuo»). Esas partes integrantes de un continuo son, en principio, divisibles entre sí, mientras que la forma y la materia no son mutuamente separables, en el sentido de que pudiesen funcionar como unos todos, tal y como funcionan las diversas partes integrantes al convertirse en otros tantos todos cuando aquel al que pertenecían se descompone. Por mucho que se descomponga un cuerpo real, tanto la forma sustancial, como la materia prima, como las formas accidentales, de los todos en que aquél se descomponga, siguen sin ser unos todos que se pudieran ver mediante algún aparato o instrumento óptico de precisión. No son cosas visibles, ni cosas imaginables. Son, ello no obstante, concebibles, y han de ser concebidas no para ver ni para imaginar la estructura ontológica de los cuerpos reales, sino para *pensarla y entenderla.* Por lo demás, esto tampoco requiere el aparatoso lujo de pormenores que la ciencia positiva necesita para explicar circunstanciadamente los fenómenos. Y no entienden la diferencia entre el conocimiento científico-positivo y el saber filosófico quienes desdeñan a éste por su falta de pormenores fenoménicos. (El lujo de ellos en filosofía es un exceso de árboles, que impediría ver el bosque, o bien un pedante modo de no hacer ni filosofía ni ciencia positiva fenoménica).

Idealismo y realismo

El conocimiento es, ante todo, una actividad vital. Solamente conocen los seres que tienen vida, aunque no todos los que la poseen son capaces de conocer. El puro vivir vegetativo excluye el conocimiento. La planta vive, pero no conoce: no ejerce la actividad de representarse algún ser. El animal, en cambio, ejecuta esta actividad, sin que ello quiera decir que todos los animales se representen los seres justamente en tanto que seres. Para poder conocer lo que algo es, hace falta tener la potencia espiritual que realiza la intelección (véase «Entendimiento humano»). Pero también la intelección es vida. Entender es vivir de una manera representativa el ser, la realidad.

Ahora bien, toda operación vital es inmanente a su propio sujeto, aun en el caso de que repercuta en otro ser. El vivir se caracteriza por dirigirse esencial y primordialmente hacia el mismo ser en que se da. En el caso de Dios, ello ocurre bajo la forma de la máxima reflexión, es decir, como absoluta o plena autoconciencia. En los seres finitos que tienen la capacidad de conocer, la autoconciencia es necesariamente limitada. Y, por último, en los seres finitos que, sin tener ninguna facultad cognoscitiva, son, sin embargo, capaces de operaciones vitales, el dirigirse su vivir hacia ellos mismos consiste exclusivamente en que estos seres se modifican a sí mismos, aunque puedan también surtir efectos en algún otro ser.

La esencial inmanencia de la vida se da en el conocimiento de una manera especial. En toda actividad de conocer, el sujeto que la realiza tiene alguna presencia de sí mismo. El sujeto viviente de la actividad cognoscitiva se vive a sí mismo en ella, es decir, se aprehende, aunque no en todos los casos se objetive de un modo formal y explícito. Al representarse otros seres, se hace presente a sí mismo como el sujeto, no como el objeto, de su propia actividad de conocer.

* * *

En el lenguaje de la Metafísica crítica —la que estudia el valor del conocimiento humano— se denomina «principio de la inmanencia» a algo más que a la afirmación de que todo conocer es inmanente por darse en él, como advertida o notada, la presencia de

su sujeto. Lo que en ese principio se sostiene es que no cabe que lo conocido exista sin estar siendo objeto de una actividad de conocer. Dicho de otra manera: el ser objeto de conocimiento es todo el ser que puede tener lo conocido.

La justificación de este principio se formula muy brevemente: «es imposible pensar en la existencia de algo que esté fuera del pensamiento, porque, al pensarlo, ya existe en el pensamiento y no fuera de él». También cabe formular este argumento de la siguiente manera: «el pensar que algo existe sin estar siendo pensado es un pensar imposible o contradictorio». Y todavía cabe este otro giro: «lo pensado como existente sin estar siendo objeto de ningún pensamiento está siendo el objeto del pensamiento que lo representa de ese modo».

La contundencia de esta argumentación no queda contrarrestada por la posibilidad de preguntarse qué se deba pensar de lo que no esté siendo objeto de pensamiento, porque, al formularse esta pregunta, lo preguntado ya está siendo pensado y si frente a esto se dijera que lo preguntado no es objeto, en tanto que preguntado solamente, de ninguna tesis que lo afirme ni tampoco de ninguna tesis que lo niegue, la réplica consistiría en la afirmación de que también el preguntar es un pensar.

De la misma manera en que el rey Midas convertía en oro todo lo que tocaba, la actividad de pensar transformaría en un puro y simple objeto de ella a la totalidad de lo pensado, si es verdad lo que dice el principio de la inmanencia. Y así como el oro de esa fábula no le servía a su dueño para adquirir cosa alguna que no se volviese oro, también el pensamiento que no piensa sino en meros objetos del pensar se ve forzado a pensarse como objeto sólo pensado, es decir, como un simple ente de razón, sin ninguna entidad real. Pues si no cabe pensar en ningún ser que no sea tan sólo un ser pensado, tampoco cabe pensar en ningún pensamiento que en realidad sea pensante.

Supongamos que, ante esta conclusión, se rectifica el principio de la inmanencia, de tal modo que a su enunciado se le añade la afirmación de que la actividad de pensar es lo único irreductible a un puro y simple objeto de ella misma. En ese caso resulta que el estar siendo objeto de la actividad de pensar no es ninguna razón de la necesidad de ser pensado como algo que se limita a no consistir en otra cosa que en objeto de pensamiento. Por consiguiente, el principio de la inmanencia habría de justificarse con alguna razón que no consista en la imposibilidad de pensar que lo pensado se da sin estar siendo objeto de pensamiento. Pero entonces este principio deja *eo ipso* de ser la lógica negación, inmediatamente evidente, de ese imposible, con lo cual se hace necesario demostrarlo mediante algún argumento que no implique, en manera alguna, la identidad del ser con el estar siendo objeto de la actividad de pensar. Mas ningún argumento que no implique esa identidad puede ser una prueba de que, con la sola excepción del pensamiento, ningún ser consiste en algo más que en su puro y simple ser pensado. Para poder mantener esa excepción, se hace enteramente imprescindible que el estar siendo objeto de pensamiento no ponga ni quite nada en el ser al que se refiere la actividad de pensar, de tal modo, por consiguiente, que, si ese ser es real, el pensarlo lo reconozca como algo más que pensado, y, si sólo es un ente de razón, el pensarlo no haga de él un ser real.

Así, pues, no se incurre en contradicción al pensar que puede haber algo que no esté siendo pensado. Sólo se incurriría en contradicción si se pensase que *el pensar* que algo existe sin estar siendo pensado no es, a su vez, pensado de ninguna manera, ni siquiera de un modo connotativo. Lo único que, para existir, tiene que ser pensado de algún modo es el mismo pensar, no el objeto de éste, salvo en el caso de que el mismo pensar esté siendo su propio objeto. En el hombre, esto último ocurre en el acto de reflexión sobre algún pensamiento ya ejercido, y de tal suerte, que es ese pensamiento ya ejercido, y no el acto que reflexiona sobre él, lo que hace de objeto de este acto. Ningún pensamiento es, a la vez, en el caso del hombre, pensamiento pensante y pensamiento pensado, si por pensado se entiende algo más que meramente vivido bajo la forma de una simple connotación.

La expresión «ser pensado» puede tomarse en dos sentidos bien diversos: *a)* el estar-siendo-pensado; *b)* el ser que está siendo objeto del pensar. En el sentido *a),* el ser pensado requiere la actividad respectiva. Por el contrario, en el sentido *b),* el ser pensado no exige ningún acto de pensamiento, salvo que él mismo consista en la actividad de pensar. De todo lo cual resulta que el principio de la inmanencia expresa una verdad indiscutible si el «ser pensado» se entiende en el primer sentido, no si se le toma en el segundo. Y en el primer caso su verdad es una tautología, que se puede enunciar de esta manera: «sin pensar, no cabe pensar que algo exista sin ser pensado». Para expresar algo más que una mera tautología, el principio de la inmanencia tendría que referirse, de una manera explícita, al pensar propio de Dios, y su fórmula sería entonces: «ningún ser es posible si Dios no lo está pensando». Pero esto, claro está, no es una evidencia inmediata, sino una verdad que se demuestra con una larga serie de razones.

* * *

Se denomina *idealismo*, en la acepción más radical de esta palabra, a la teoría filosófica según la cual todo ser consiste en ser-objeto de alguna actividad cognoscitiva *(idealismo absoluto).* Esta tesis es válida si por actividad cognoscitiva se entiende la pertinente al Entendimiento Absoluto, es decir, la que se da en Dios, no la actividad cognoscitiva que se dé en cualquier otro ser. Pero aun tomando por actividad cognoscitiva la que lo es de una manera absoluta, ha de tenerse en cuenta que su entidad no es tan sólo la de un puro y simple conocer. El conocimiento que Dios tiene de su propia entidad no es sólo un conocimiento, sino el Ser mismo de Dios, y la ciencia divina de los seres finitos (véase «Ciencia divina») no se reduce tampoco a conocer estos seres, sino que los causa por completo (creándolos), porque esa ciencia se identifica realmente con la Omnipotencia divina.

El *idealismo absoluto* de Fichte *(Primera y Segunda Introd. a la Teoría de la Ciencia),* Schelling *(Syst. des transz. Idealismus)* y Hegel *(Phänom. des Geistes)* refieren todos los seres a la suprema realidad del Yo Absoluto, del cual el hombre es solamente un fenómeno. Y todos los otros seres son también, según esta concepción, fenómenos de ese Yo, manifestaciones modales o accidentales de la Divinidad, la cual se

conoce en ellas a Sí misma bajo aspectos diversos. Se trata, por consiguiente, de una teoría panteísta, no por el hecho de referir a Dios todos los demás seres, sino por afirmar que éstos son solamente unos fenómenos de Él, con lo que en realidad no los afirma como auténticos seres. Todo lo limitado se reduce, de esta manera, a una idea parcial que de Sí mismo el Yo Infinito o el Concepto Absoluto tiene. Únicamente esta Idea, que es, a la vez, absolutamente pensante y absolutamente pensada, puede considerarse como auténtica realidad. Por lo demás, el panteísmo radical de esta doctrina se pone de manifiesto en el «emanatismo» sustentado por ella. Lo limitado queda concebido como no producido ni creado por Dios, sino tan sólo como emanado de Él según la forma en que la idea finita surge, de una manera natural, en su propio sujeto, por virtud de la actividad que la concibe.

La doctrina que afirma que el auténtico ser es el yo individual, no el Yo Absoluto (del que el hombre sería únicamente un puro y simple fenómeno), lleva el nombre de *idealismo subjetivo.* Este idealismo, sustentado por G. Schuppe y abandonado ulteriormente por él para pasarse a las filas del idealismo emanatista o panteísta (Cf. F. Überveg, *Grundriss der Gesch. der Philosophie,* IV), se opone a la absorción del yo individual no subjetivo por el Yo Absoluto u objetivo, y ahí se encuentra su acierto, porque no cabe que un yo se reduzca a un fenómeno. Los fenómenos no captan ningún fenómeno, sino que son captados, y precisamente por un yo. Y el desacierto fundamental de esta doctrina consiste en que reduce al yo individual todos los demás seres, los cuales, de esta manera, no poseen otro ser que su respectivo ser-pensados, su índole de ideas subjetivas, puramente irreales.

Todas las doctrinas idealistas hasta aquí examinadas coinciden por su común carácter de idealismos incondicionadamente universales o, si se quiere, absolutos ya que el único ser real que se mantiene en ellos posee también la índole de una idea (aunque no sólo pensada, sino provista de la función de un ser pensante). Frente a estos diversos idealismos totales o generales, se encuentran los idealismos *parciales* o *relativos,* que se diferencian entre sí según sea la índole de lo que en ellos queda reducido al ser-pensado de la mera idea o del simple fenómeno. El *idealismo acosmístico* de Berkeley (*On the princ. of Hum. Nature*, I, 3) niega la realidad del mundo sensible externo y la de toda materia. Los objetos que se presentan como realidades materiales no poseen otro ser que su ser-percibidos (el lema berkeleyano *esse est percipi* se refiere exclusivamente a esos objetos). Sólo es real lo inmaterial, lo incorpóreo. El origen de esta teoría se encuentra en una errónea intelección de la divisibilidad de los cuerpos. Los fragmentos en que un cuerpo se divide son otros cuerpos tan divisibles como él. De ello ha de inferirse —piensa Berkeley— que cada cuerpo tiene infinitas partes, lo cual es inadmisible, porque iguala éstas con el todo. Mas como quiera que esa inadmisible conclusión es, sin embargo, una conclusión ineludible si se acepta que hay cuerpos, se hace preciso pensar que en realidad no los hay, de suerte que lo corpóreo y, en general, todos los objetos materiales deben ser pensados solamente como ilusiones a las que no cabe atribuir otro ser que el estar siendo pensados como si tuviesen realidad. La argumentación que lleva a Berkeley a negar la realidad de esos objetos se basa en la confusión del «ser

infinitamente divisible» con el «estar infinitamente dividido». La infinitud potencial es confundida con la infinitud actual (véase «Continuo»).

El *idealismo trascendental* de Kant, a diferencia del idealismo acosmístico, se refiere a las formas inmateriales o suprasensibles, pero no estriba en negarlas como si fuesen absurdas, sino en considerarlas como algo de cuya existencia extramental nada podemos saber. Las únicas de las que podemos saber algo no son objeto de experiencia alguna, sino solamente condiciones de nuestra ordenación de la experiencia. Sin ellas lo sensorialmente percibido no podría dársenos como ordenado o sistematizado. Sería un material empírico inconexo o caótico, es decir, un objeto informe, una materia sin forma. Las síntesis necesarias para poner en orden el material sensorial, de tal manera que ya éste se nos presente unificado antes de que intervenga nuestra facultad de entender, dirigida tan sólo a ese material, son el espacio, para la experiencia externa, y el tiempo, para la experiencia interna. El espacio y el tiempo no son algo real, sino tan sólo las formas en virtud de las cuales unificamos (inmediata, directamente) el material empírico. Otros seres que poseyesen una constitución distinta de la nuestra procederían de otro modo. Por consiguiente, el espacio y el tiempo son algo meramente subjetivo, aunque no en la acepción de lo que depende, en cada caso, de la índole propia y exclusiva de cada individuo humano, sino en la acepción de algo común a todos los individuos que son hombres, aunque tan sólo a ellos (relativismo no individual, sino específico y, más en concreto, antropológico).

Otro tanto acontece, según Kant, con las formas suprasensibles que emplea nuestro entendimiento para sus síntesis de las síntesis empíricas. Lo ya ordenado por el espacio y por el tiempo resulta objeto de una nueva ordenación en virtud de las formas de nuestra facultad intelectiva, o sea, de las «categorías», de los conceptos puros del entendimiento humano (véase «Predicamentos o categorías»). Tampoco tienen estas formas conceptuales el valor de unas formas reales, dotadas de un cierto ser extramental, o, si lo tienen, no lo podemos saber. Tal como se nos hacen ostensibles a la luz de la Crítica, son formas por completo dependientes, al igual que el tiempo y el espacio, de la constitución que poseemos. Si esta constitución fuera distinta, esas formas conceptuales serían distintas también. Por tanto, son formas subjetivas no del entendimiento de algún determinado ser humano, sino del entendimiento humano en general, aunque sólo de él y no de cualquier otro entendimiento.

Y todavía consigna Kant otras formas suprasensibles, las ideas de la razón pura («el mundo» como la idea que sintetiza la integridad de la experiencia externa, el «yo» o el «alma» como la idea correspondiente a la experiencia interna en su conjunto, y «Dios» como la idea que sintetiza todas las otras). Estas ideas trascienden toda experiencia. Ya no enlazan fenómenos, sino síntesis de fenómenos y, por lo mismo, carecen de todo correlato fenoménico. Sin embargo, son subjetivamente inevitables, necesarias, forzosas. No podemos saber si lo pensado en cada una de ellas es algo real *trascendente* respecto de la constitución del ser humano. Lo que podemos saber, en virtud de la Crítica, se reduce a que lo pensado en ellas es algo *trascendental* en la acepción de que sobrepasa o desborda a la experiencia, siendo una condición indispensable para el «ideal» de

unificarla en un nivel superior al logrado en las síntesis que realiza el entendimiento. Ese ideal no puede ser alcanzado por el hombre, pero inspira y orienta a toda nuestra actividad de conocer (de una manera análoga a como las virtudes de carácter moral, aun sin darse en el hombre de una manera perfecta, son lo que orienta e inspira la honestidad de su libre comportamiento).

El criticismo kantiano (Cf. *Crít. de la razón pura)* es, en último término, un relativismo antropológico y, por ende, una forma de escepticismo (véase «Certeza»). Su resumen se contiene en la doctrina de los «juicios sintéticos *a priori».* Casos de estos juicios son, para Kant, los principios de la matemática y la física. Por ejemplo, el juicio «la suma de 7 y 5 es igual a 12» no posee el carácter de un juicio analítico, porque el concepto de «doce» no está contenido en el concepto de «suma de 7 y 5» (ello se ve con tanta más claridad cuanto más altos vayan siendo los sumandos). Ahora bien, el juicio en cuestión es universal y necesario. El concepto de «suma de 7 y 5» se refiere a todo caso posible de esta suma, y la igualdad que este juicio afirma no es contingente, sino necesaria. Se trata, pues, de un juicio que no puede basarse en la experiencia, porque ésta es particular y contingente. Mas como tampoco puede estar basado, por no ser un juicio meramente analítico, en el principio de contradicción, resulta que su fundamento ha de encontrarse en la propia constitución de nuestra mente, o sea, en que estamos hechos de tal forma, o provistos de tales formas, que no podemos por menos de admitir que es válido ese juicio.

De ahí se sigue que, aunque realmente existan entidades extramentales, no podemos tener ninguna ciencia de ellas. Sólo podemos pensarlas. Toda ciencia se basa en juicios sintéticos *a priori*, pero estos juicios, tal como se acaba de exponer, no nos pueden servir para la captación de entidades transubjetivas, sino únicamente para organizar u ordenar, a nuestro modo y manera, lo que a través de los sentidos humanos (y ya determinado por las formas, pura y simplemente subjetivas, del espacio y del tiempo) surge ante nuestra mente como un eco sólo apariencial —nada más que fenómeno— de lo que las cosas son en sí, con total y absoluta independencia de cómo somos nosotros. En suma: todo nuestro conocer es relativo a nuestro modo de ser. La teoría kantiana del conocimiento constituye un relativismo radical, donde el hombre es la víctima de su propia constitución, que le encierra entre apariencias o fenómenos, aislándole por completo de cualquier realidad. Incluso su misma realidad, su propio ser, es algo que el hombre ignora, porque sólo conoce sus fenómenos, sus puras y simples apariencias. Todo lo cual permite comprender que no es injusta, sino bien ajustada al pensamiento kantiano, la acusación que a éste se le ha hecho de llevar, en definitiva, a un escepticismo universal. No se puede saber que algo es una apariencia o un fenómeno si ni siquiera se sabe si en realidad existe aquello mismo de lo que el fenómeno es fenómeno o de lo cual es apariencia la apariencia. Y la necesidad de pensar que existen cosas en sí no es en Kant nada más que la necesidad subjetiva de un pensamiento cuya base está exclusivamente en nuestra propia y peculiar constitución.

* * *

Se conoce con el nombre de *realismo* a la doctrina que afirma que tenemos conocimiento de seres transubjetivos, aunque no los captemos en toda su realidad. Para afirmar esta tesis no hace falta negar, de una manera absoluta, que nuestro conocimiento es relativo a nuestro modo de ser. Sólo es preciso que esa relatividad, en vez de ser pensada como algo que enteramente nos incapacita para conocer lo real, sea pensada tan sólo como algo que nos incapacita para conocer lo real enteramente (en la plenitud de su ser). La limitación o imperfección de nuestra facultad cognoscitiva es compatible con el acierto y la certeza de sus actos. Más aún: si la certeza y el acierto no se dieran en ningún acto de nuestra facultad de conocer, la negación de la posibilidad de lo contrario habría de ser insegura y desacertada, es decir, no podría pasar de constituir una opinión errónea: opinión, por su inevitable incertidumbre; y errónea, por su necesario desacierto.

Hay dos tipos o modos de realismo, denominados, respectivamente, *crítico* y *natural.* El realismo crítico se presenta como intermedio entre el idealismo y el realismo. Por una parte, mantiene que los objetos directamente captados por nuestra facultad de conocer son todos ellos intrasubjetivos, aun en el caso de las sensaciones externas; pero, por otra parte, afirma que esos objetos meramente intrasubjetivos nos permiten saber que existen entidades transubjetivas y tener de estas realidades un conocimiento analógico. La validez del paso de lo intrasubjetivo a lo transubjetivo está garantizada, según Descartes *(Medit. Metaf.*, V) y sus seguidores, por la veracidad de Dios y, según otros, por el principio de causalidad. Entre los partidarios del realismo que hacen uso de este principio para demostrar la existencia de entidades transubjetivas y de nuestro conocimiento analógico de ellas se encuentran D. Mercier *(Critériologie générale*, ed. 1911, p. 360), J. Geyser *(Allgem. Philos. des Seins und der Natur*, edic. 1915, p. 161) y O. Külpe *(Die Realisierung*, I).

Los partidarios del realismo que se apoya en la veracidad de Dios argumentan su tesis partiendo de la existencia, en los seres humanos, de un irresistible impulso hacia la afirmación de la realidad de los objetos de los sentidos externos. Este impulso, por ser innato, ha sido puesto por Dios en nuestra naturaleza, y es imposible que Dios nos haya hecho de tal forma que necesariamente nos engañemos al tener por reales y efectivos a esos objetos de nuestra sensibilidad externa. Por consiguiente, es necesario que en realidad existan esos objetos, ya que no cabe que Dios sea la causa del error o la falsedad. Esta última tesis presupone lógicamente la existencia de Dios y la Infinita Perfección de su Ser, por lo cual los filósofos que razonan de esa manera tratan de probar estas dos cosas sin suponer la existencia del mundo externo, y de ahí que recurran al argumento ontológico, donde el único dato con el que hay que contar es la mera existencia intrasubjetiva de la idea de Dios (véase «Argumento ontológico»).

Por su lado los defensores del realismo que lo argumentan basándose en el principio de causalidad empiezan por aceptar el principio de la inmanencia, aunque lo aplican exclusivamente a los objetos de nuestro conocimiento. Estos objetos son, así, considerados como simples afecciones subjetivas, cuya causa, no obstante, no la podemos ser nosotros mismos tan sólo, porque, al estar bajo ellas, nos sentimos

determinados, receptivos, pasivos. Por consiguiente —concluyen—, ha de haber algo externo, distinto de nuestra facultad de conocer y que concurre con ésta en la producción de esas afecciones subjetivas en las que somos conscientes de una cierta pasividad por nuestra parte.

El defecto esencial de la doctrina del realismo crítico estriba en su inconsecuencia al sostener que los objetos captados por nuestra facultad cognoscitiva son sólo intrasubjetivos, a pesar de no presentársenos así. Pues si se admite que esos objetos pueden aparecérsenos de una manera distinta de la que realmente les conviene, también hay que admitir que acaso no les convenga en realidad el ser objetos directos de nuestra facultad de conocer, a pesar de que se presentan de ese modo. No hay ninguna razón para pensar que su dársenos como extrasubjetivos es una mera apariencia y que no es, en cambio, una mera apariencia su dársenos como objetos directamente captados. El paso de lo admitido como puramente intramental a lo afirmado como transubjetivo no tiene una base lógica. Tal como L. Noël dice muy gráficamente, «de un clavo pintado en una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada» *(Notes d'épistem. thomiste,* p. 73).

* * *

El realismo llamado «natural» afirma que conocemos de una manera inmediata seres transubjetivos. Tal es la tesis mantenida por Aristóteles *(De anima,* III, 2), Agustín de Hipona *(De Trinit.*, XIV, c. 10, nota 3) y Tomás de Aquino *(De verit.*, q. 1). En nuestra época, los mejores intérpretes del pensamiento aristotélico y tomista suscriben el realismo natural. Entre sus más destacados partidarios merecen citarse P. Geny *(Études,* CXXVI, 1911, pp. 245 y ss.), J. Gredt *(Uns. Aussenwelt,* sobre todo pp. 237-324) y E. Gilson *(El real. metód.).* Bajo otras perspectivas filosóficas, la tesis del realismo natural es también mantenida por H. Bergson *(Matière et mémoire,* c. 1; *Introd. à la Métaph.),* quien afirma de un modo expreso el carácter transubjetivo de las cualidades sensibles. (El célebre fundador de la «psicofisiología», G. Th. Fechner, no obstante su inclinación al pensamiento idealista, consideraba antinatural la negación de la validez transubjetiva de las cualidades denominadas «secundarias» —Cf. *Die Tageansicht gegenüber Naturansicht,* 1879—; para el concepto de las cualidades secundarias, véase «Cualidad»).

La tesis del realismo natural no se demuestra de una manera positiva, pero, en cambio, se ratifica en el absurdo de la tesis contraria (sobre la imposibilidad de demostrar positivamente todas las verdades, véase «Principios de la demostración»). Es lo que aquí se ha hecho ver al denunciar la falta de base lógica del paso desde lo meramente subjetivo a lo transubjetivo. Si todo lo que captamos de una manera inmediata fuese exclusivamente una afección subjetiva, no podría ser lícito el tomarlo como una base objetiva para probar la existencia de alguna realidad extramental. En ese caso se daría el absurdo de atribuir a las afecciones subjetivas el valor de una base lógica para demostrar la existencia de algo transubjetivo.

Tampoco es lícita entonces la apelación al principio de causalidad. Su valor ontológico supone la captación directa o inmediata de algo realmente existente aun cuando no fuese objeto de ningún pensamiento. Si lo enunciado en ese mismo principio no se toma nada más que a la manera de un mero objeto pensado, lo que debe sacarse en conclusión es que nuestras afecciones subjetivas son los productos meramente pensados de unas causas que sólo son causas pensadas. Incluso el estar pensando en esas causas de nuestras afecciones subjetivas no podría deberse a causa alguna que no fuera exclusivamente un puro objeto pensado.

Sin embargo, nada de ello significa que la doctrina del realismo natural desconozca o rechace la existencia, en el propio sujeto cognoscente, de una imagen de lo captado de una manera inmediata. Lo que el realismo natural no admite es que lo captado de una manera inmediata sea esa imagen. Para conocer un objeto en vez de otro, o en vez de no estar en acto de la actividad de conocer, el sujeto correspondiente ha de hallarse determinado por lo mismo que él capta. De ahí la necesidad de la imagen o «especie impresa», que el sujeto ha de producir, en su facultad cognoscitiva, bajo la influencia o el estímulo de la realidad que hace de objeto del acto cognoscitivo. La producción de ese efecto que queda en el sujeto cognoscente no es el acto de conocer. El conocer no estriba en ningún tipo de producción o de eficiencia, sino tan sólo en la representación de alguna cosa. Lo representado no es causado (en tanto que solamente conocido), ni tampoco la producción de la imagen o especie impresa es el conocimiento de ésta ni el de la cosa a la que el conocimiento se refiere de una manera inmediata.

Por consiguiente, el conocimiento de ese «doble mental» por el cual el sujeto queda determinado no es directo, sino indirecto, y, por ende, ulterior a la captación inmediata de alguna realidad transubjetiva. El saber que puede adquirirse acerca de la existencia y de la índole de esa especie de sucedáneo subjetivo de una realidad transubjetiva es un producto de la reflexión, no un objeto captado en la actividad espontánea de nuestra facultad de conocer (tanto la sensorial como la propia del entendimiento). La imagen o especie impresa resulta objeto de conocimiento en virtud de una aplicación del principio de causalidad, sobre la base de que este principio sea entendido como un enunciado que concierne a unas cosas reales que lleguen a aparecer, no a unos meros objetos simplemente pensados.

Inmortalidad del alma humana

Es un hecho que el hombre muere. Nuestra vida está afectada por el tiempo en un doble sentido: *a)* como algo que, precisamente mientras dura, va dejando de ser en cada instante que pasa; *b)* como algo a lo que le llega, en definitiva, un instante en el que se acaba por completo como vivir material.

La experiencia da testimonio de ambas cosas, pero no alcanza a más. El hecho de que el vivir sensitivo y vegetativo dejen realmente de darse en un individuo humano no demuestra que con la muerte se extinga la totalidad de su ser. Para llegar a semejante conclusión haría falta que el hombre se redujese, en su ser esencial, a ese cuerpo que él mismo tiene como suyo en la acepción más íntima y rigurosa de lo considerado como propio. ¿Pero es cierto que el hombre se reduce a ese cuerpo?

Un cuerpo humano es, en cada uno de los casos, el que algún hombre tiene como suyo en el más propio e íntimo sentido. Lo que un hombre tiene así como su cuerpo no le es exterior en forma alguna, ni siquiera en el modo de serle lo más cercano. En efecto, para que un cuerpo se encuentre cerca de mí, es enteramente indispensable que, de alguna manera, también yo mismo sea un cuerpo, ya que tan sólo en relación a un ser corpóreo puede otro ser corpóreo estar cerca (o incluso en la situación a la que se da el nombre de contacto). Pero, además, cada hombre se siente y vive a sí mismo como un ser material en el que influyen otros seres materiales y que también actúa sobre algunos de ellos. Mi cuerpo no me protege del calor o del frío que de otros cuerpos le llegan. Ese calor o ese frío no se quedan en él, sino que me afectan a mí *(yo* los siento realmente), y esto, evidentemente, no sería posible si yo fuese incorpóreo, ni si el cuerpo al que ante todo llamo mío me perteneciera únicamente como el traje que llevo puesto. Y los signos que voy trazando en un papel los trazo, sin duda, yo, aunque sea solamente una parte de mi organismo lo que de un modo inmediato actúa sobre el instrumento que los traza. Esa parte de mi organismo es mía en una acepción irreductiblemente diferente de aquella según la cual ese instrumento es mío. El bolígrafo, la pluma o cualquier otra cosa que yo use para escribir, empleando también mi mano, son puros y simples instrumentos, mientras que, en cambio, mi mano es efectivamente sentida y vivida por mí como una parte integrante de mi ser.

Ahora bien, el hecho de que no sólo un cierto miembro de mi propio organismo, sino también todo éste en su integridad, sea vivido por mí como algo que yo realmente soy, no es una prueba de que todo mi ser consista en él. Por lo pronto, no solamente *soy un cuerpo,* sino que también *sé que lo soy.* Este conocimiento que poseo de mi propia índole corpórea es un hecho intelectual, no una noticia sensible. Los sentidos no bastan para que el sujeto que los tiene se represente algo universal —supraindividual— como lo es el ser-cuerpo (véase «Universales»). El hombre necesita los sentidos para llegar a adquirir esta noción, y no solamente para ella, sino para todas las demás; pero no son los sentidos, sino el entendimiento, la facultad que las capta (véase «Entendimiento»). Y otro tanto sucede con las voliciones, incluidas las que tienen por objeto alguna entidad corpórea. También nuestra potencia volitiva es —como el entendimiento— una facultad espiritual o inorgánica (véase «Voluntad»). Por consiguiente, no sólo tenemos cuerpo, sino también espíritu; y, así como en cierta forma somos realmente el cuerpo que en calidad de nuestro, en la acepción más esencial e íntima, sentimos, así también en cierta forma somos el espíritu que tenemos y por virtud del cual estamos capacitados para todos nuestros actos de entender y para todas las voliciones realizables por nuestra potencia volitiva. (El entendimiento y la voluntad son dos sub-energías o sub-principios del espíritu humano: véase «Voluntad»).

Porque somos también espíritu, sólo podemos ser «en cierta forma» el cuerpo que como íntimo tenemos; y, a la inversa, porque así somos nuestro cuerpo, también únicamente «en cierta forma» podemos ser nuestro espíritu. Y, sin embargo, ningún hombre se constituye a la manera de una pareja de seres. Cada yo humano tiene experiencia de sí como un ser individual, no como una suma o colección, por más que ciertamente reconozca la diversidad de las potencias orgánicas e inorgánicas existentes en él, de tal modo que ha de admitirse en nuestro ser una esencial y fundamental dualidad. ¿Cómo es ello posible, si cada hombre es efectivamente un individuo? ¿Cómo pueden unirse hasta ese punto dos realidades esencialmente distintas, sin que ninguna de ellas se comporte de una manera adjetiva?

La teoría hilemórfica —véase «Hilemorfismo»— es la única que resuelve este problema en la integridad de su sentido (sin anular ni disminuir ninguno de los aspectos que intervienen en él). Como todos los cuerpos, también el del hombre consta de materia prima y forma sustancial, las cuales integran conjuntamente, en cada caso, un ser individual, una unidad esencial y sustancial completa, un solo ser. Ello se explica en virtud de que la materia prima es sólo aquello que todos los individuos corpóreos tienen primaria y radicalmente en común, y porque, a su vez, lo así común no se da nunca aislado, sino unido (en cada individuo corpóreo) con lo esencialmente propio de él. Cada cuerpo es, así, en primer lugar, materia prima determinada o informada por la forma sustancial correspondiente. Por tanto, ésta ha de consistir en un factor esencialmente distinto de la materia prima. De lo contrario, todos los seres corpóreos, al tener en común una materia prima esencialmente idéntica de suyo, habrían de identificarse esencialmente. Así, pues, la forma sustancial o, dicho con otros términos, ese principio o factor primordialmente determinante de la materia prima en cada cuerpo, ha de ser algo a lo que

ésta, en cada caso, esté unida de un modo radical o primordial: sólo así puede cada cuerpo ser realmente un verdadero individuo.

En los cuerpos que tienen vida, la respectiva forma sustancial es lo que se conoce con el nombre de *alma.* Este término viene de la palabra *anima,* empleada en latín para significar lo que de un modo intrínseco vivifica —hace vivir— a un cuerpo. No se trata, por consiguiente, de ninguna entidad extraña o misteriosa, sino, tan sólo, de la especial forma sustancial que en cada uno de los cuerpos vivos se comporta como el principio radicalmente animador o vivificante de la materia prima que poseen. Y, por su parte, la necesidad de que, en cada uno de estos cuerpos, exista esa especial forma sustancial, se deduce, con plena lógica, de la diferencia entre ellos y los seres corpóreos que no viven. En suma, lo designado con el nombre de alma es la forma sustancial propia de los cuerpos vivientes: lo que de un modo intrínseco y radical hace posible que el vivir se dé en ellos. Y, en consecuencia, la expresión «alma humana» significa la forma sustancial propia del hombre, aquello a lo que la materia prima ha de encontrarse primordialmente unida para que nuestro modo de vivir, aunque coincida en algo con el de los restantes animales, se distinga, no obstante, del que es propio de ellos.

De esto último se desprende, a la vista de todo lo anterior, que el alma humana es espíritu, ya que en éste consiste lo que distingue al hombre de los otros seres materiales, incluso de los que son cuerpos vivientes. Para afirmar otra cosa, sería preciso admitir que, además del espíritu, hay también en el hombre un alma de carácter sensorial, como la de los otros animales, y un alma vegetativa, como la de las plantas, ya que el vivir del hombre no es espiritual únicamente, sino también sensitivo y vegetativo. Y como quiera que lo que se designa con el nombre de alma es, en cada uno de los casos, la forma sustancial que vivifica o anima al cuerpo en el que se da, si el hombre poseyese esas tres almas contaría con tres formas sustanciales y entonces no sería realmente un individuo, sino tres, puesto que toda forma sustancial constituye, en unión con la materia prima, un individuo corpóreo, un cuerpo único, es decir, una unidad sustancial, de índole material, ya que en ella hay materia, pero no susceptible de recibir otras formas que las meramente accidentales (véase «Hilemorfismo»).

El espíritu humano es, por tanto, un principio inmaterial de actividad, cuyas operaciones propias —las que sólo a él le pertenecen— consisten en las intelecciones y en las voliciones, pero que, unido a la materia prima existente en el hombre, cumple también la función del más originario principio intrínseco activo de nuestras operaciones sensitivas y de nuestro vivir vegetativo (al que pertenecen la nutrición, el crecimiento y la reproducción, sin excluir tampoco ninguna de las demás operaciones que se dan en los otros cuerpos, ya que el vivir de tipo vegetativo es el de un ser material). De todo ello es capaz el espíritu humano, aunque no por sí solo, sino en tanto que unido a la materia prima, es decir, en cuanto forma sustancial de nuestro cuerpo. Y así el hombre consiste en la unidad sustancial de la materia prima, que en él hay, con el espíritu que originariamente hace posibles nuestras más propias y específicas operaciones. Somos cuerpo y espíritu en sustancial unidad, sin que ello quiera decir que nuestro cuerpo sea espíritu, ni que nuestro espíritu sea cuerpo. El cuerpo propio del hombre es,

evidentemente, una realidad material y, por tanto, no cabe, en manera alguna, que consista en espíritu; y éste es una realidad inmaterial y, por ende, no puede consistir en ningún cuerpo, ni siquiera en el cuerpo humano, aunque de él necesita como de un requisito indispensable para poder actuar como un principio de nuestras operaciones de carácter orgánico.

* * *

Como acaba de comprobarse, la teoría hilemórfica permite la explicación de la unidad sustancial del ser humano sin negar la irreductible diferencia entre nuestro cuerpo y nuestro espíritu. Tanto esta diferencia como esa unidad sustancial deben ser afirmadas para poder entender a cada hombre como algo que, no consistiendo sólo en cuerpo, ni en espíritu únicamente, es, sin embargo, un efectivo ser individual —un único y mismo ser —, de acuerdo con la manera en que todo yo humano se percibe a sí propio en su correspondiente autoconciencia.

Frente a la antropología derivada de la concepción hilemórfica, las demás interpretaciones del modo humano de ser resultan insuficientes por una de estas dos cosas: o bien por ser un monismo absolutamente incompatible con la esencial diferencia entre el espíritu y el cuerpo que tenemos y que también en cierta forma somos (según ya se explicó), o bien por constituir un dualismo enteramente inconciliable con la unidad sustancial de nuestro ser.

Dentro de las teorías que están en el primer caso hay que distinguir el monismo *espiritualista,* el *materialista* y el *neutro.* El monismo espiritualista tiene como su principal representante, en la Antigüedad, a Platón y, en la época moderna, por un lado a Descartes y por otro a Berkeley, si bien debe advertirse que Platón y Descartes admiten una efectiva, aunque meramente accidental, unidad entre nuestro cuerpo y nuestro espíritu, cosa que no acepta, en cambio, Berkeley, con lo cual el monismo sustentado por éste es el único puramente espiritualista. Tal como en un denso estudio monográfico, *De Platonis doctrina circa animam* (Roma, 1932), ha probado Souilhé, el cuerpo humano es, según Platón, respecto al hombre, como el instrumento al artista y como la nave al piloto. El sentido de estas metáforas estriba, indudablemente, en el pensamiento de que el hombre consiste, de una manera exclusiva, en su alma espiritual; pero ya que el artista tiene necesidad del instrumento para realizar su cometido, y como también el piloto se ha de servir de la nave para llevar a cabo su tarea, esas mismas metáforas platónicas conducen lógicamente a tener que pensar que el hombre, para comportarse como hombre, está a su vez sometido a la necesidad de usar su cuerpo. ¿Cómo puede entonces afirmarse una unión pura y simplemente accidental entre el hombre y el cuerpo humano? ¿Cabe admitir que esta unión es necesariamente accidental y sostener, sin embargo, la necesidad de que se dé para que el hombre actúe *como hombre?* Ciertamente, esa necesidad no es afirmada por el mismo Platón, pero las metáforas que él hace nos conducen a ella; y en cualquier caso, la teoría a la que sirven está en clara contradicción con el hecho innegable de que nos vivimos en cierta forma como cuerpos.

También está en contradicción con ese hecho la antropología de Descartes por sostener que somos «una sustancia cuya esencia y naturaleza entera consiste en el pensamiento y que para existir no necesita de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material» *(Discurso del Método,* IV). Esta teoría de Descartes procede directamente del principio «pienso, luego soy». Si mi ser se hace presente en mi pensar, he de inferir —en ello estriba el razonamiento cartesiano— que yo soy solamente una cosa que piensa. El defecto —o, si se prefiere, el exceso, el abuso— que en esta inferencia hay consiste precisamente en la omisión de la posibilidad de que el sujeto pensante sea un sujeto también corpóreo (aunque no siempre lo piense y aunque no pueda ser su índole de cuerpo lo que le permite pensar). Porque una cosa es que un cuerpo, en cuanto tal, no piense, y otra es que el pensar no pueda darse en un ser espiritual a la vez que corpóreo.

El monismo antropológico de Berkeley (Cf. *Three Dialog. betw. Hylas and Philonous)* cae de lleno también bajo las objeciones formuladas contra las teorías de Platón y Descartes, aunque, por ser un monismo puramente espiritualista, está libre de las dificultades de la tesis de la unión simplemente accidental entre nuestro cuerpo y nuestro espíritu. En realidad, la antropología de Berkeley no es más que una aplicación del «idealismo acosmístico» del filósofo inglés, para quien todas las cosas materiales se reducen a meras ilusiones (véase «Certeza»).

El monismo materialista, entre cuyos principales defensores se encuentran Gassendi (Cf. *Exerc. paradox.)* y Hobbes (Cf. *Elem. philos., De corp.),* supone la reducción de la actividad intelectual a las operaciones sensitivas. Este reduccionismo es contradictorio de suyo, aunque no lo parezca de una manera inmediata. La tesis según la cual no conocemos otra clase de objetos que los sensorialmente percibidos no es percibida a su vez sensorialmente. Lo que captamos con nuestros sentidos son los signos usados para expresarla, y estos signos no son lo significado por ellos. En general, todas las teorías materialistas adolecen de un dogmatismo tan vehemente como ingenuo y sin fundamento, y en verdad no cabe sostenerlo si se reflexiona sobre él.

Por su parte, el monismo neutro sostiene que el ser humano no es ni espiritual ni material, sino una tercera cosa, una cierta sustancia indiferenciada en sí misma y de la que el espíritu y el cuerpo son aspectos —fenómenos— parciales o relativos. En ello estriba la tesis fundamental del pensamiento antropológico de Bertrand Russell, aunque su origen se encuentra en Spinoza, para quien sólo existe una sustancia, aquella en la que realmente Dios consiste, de tal modo y manera que lo espiritual y lo corpóreo son únicamente perspectivas de esa sustancia ultraespiritual y ultracorpórea. La teología de Spinoza constituye, evidentemente, un panteísmo, cuya crítica no corresponde a este lugar (véase «Atributos divinos entitativos»). Ello no obstante, para los efectos que aquí importan, es suficiente advertir la imposibilidad de esa sustancia neutra, no solamente en el caso de Dios, ni tampoco únicamente en el del hombre, sino en general o en absoluto, porque todo lo que en sí mismo no es corpóreo es de suyo un ser inmaterial, y no cabe término medio entre éste y lo material.

A las diversas clases de monismo hasta aquí consideradas debe añadirse otra, surgida como una peculiar derivación del pensamiento antropológico de Descartes y que ofrece,

a su vez, varias inflexiones. Todas ellas mantienen que no hay, propiamente hablando, unión alguna, ni siquiera la meramente accidental, entre nuestro cuerpo y nuestro espíritu, sino tan sólo una «correspondencia» de las operaciones respectivas. La base de esta doctrina consiste, por un lado, en la concepción del cuerpo y del espíritu humanos como sustancias completas (según lógicamente se desprende de la teoría cartesiana que considera al hombre como un ser cuya índole estriba sólo en ser-pensante) y, por otro lado, en la imposibilidad de una influencia recíproca entre estas sustancias. Así, para Malebranche (Cf. *Entr. sur la Métaphys.,* t. 13), la correspondencia o armonía entre las operaciones que atribuimos al cuerpo y las que vinculamos al espíritu se debe, en definitiva, a que Dios la quiere y la produce, de tal suerte, que Él es, en realidad, la única sustancia operativa, y ello, a su vez, de tal modo, que con «ocasión» de cada uno de los acontecimientos que provoca en el cuerpo del hombre, hace que se dé en el alma espiritual de éste lo que en ella se nos presenta como coordinado con aquél. Para Leibniz (Cf. *Système nouveau...),* en cambio, se trata de una «armonía preestablecida» por Dios, no en cada caso, sino de una manera universal, es decir, de una vez por todas.

La primera de las dos partes de la argumentación en la que Leibniz y Malebranche se apoyan —a saber, la tesis según la cual nuestro cuerpo y nuestro espíritu son sustancias completas— resulta contradictoria con el hecho de la unidad individual de cada hombre, atestiguada por la autoconciencia. Y en lo concerniente a la segunda parte de la argumentación —la imposibilidad de la influencia del cuerpo sobre el espíritu y del espíritu sobre el cuerpo— procede hacer una distinción imprescindible. El influjo del cuerpo en el espíritu es imposible como actuación directa o inmediata y en la forma como el agente determina un efecto en el paciente. Las razones con las que esto se demuestra son detenidamente examinadas en el estudio de la relación entre la voluntad y el apetito sensible (véase «Voluntad»). Por el contrario, la influencia del espiritu en el cuerpo es posible porque éste se constituye como resultado de que en el hombre la materia prima queda actualizada por esa especial forma sustancial en la que el espíritu consiste, sin que se pueda, en cambio, sostener que, en cuanto unido a la materia prima, nuestro espíritu quede también determinado por ésta, dado que el modo en que la materia prima se comporta es enteramente pasivo. Toda la actividad intrínsecamente atribuible al compuesto hilemórfico resulta de su forma sustancial (véase «Hilemorfismo»).

Por lo demás, las actividades corpóreas imperadas por la potencia volitiva son otras tantas pruebas del influjo que en nuestro cuerpo ejerce efectivamente nuestro espíritu (véanse «Voluntad» y «Libertad», sobre todo los puntos concernientes a la distinción entre las actividades imperadas y las elícitas). Sin embargo, nada de ello se opone a que las operaciones del espíritu humano estén condicionadas, *de una manera extrínseca e indirecta,* por nuestro propio cuerpo, según cabe efectivamente comprobar al estudiar la génesis del conocimiento intelectivo en el caso del hombre. La mediación de nuestro organismo físico en nuestra actividad intelectiva no consiste precisamente en que éste actúe sobre el entendimiento, sino en que los objetos sensorialmente captados son un material indispensable para que se dé la intelección, de tal modo, por consiguiente, que

nuestro entendimiento no funciona si nuestros sentidos —que son potencias orgánicas— no le brindan ese material (véase «Entendimiento»). Y, finalmente, como todas las voliciones requieren la actividad de la facultad de entender, también hay que admitir la mediación extrínseca e indirecta de las voliciones humanas por lo que hace de requisito imprescindible para el conocimiento intelectivo, es decir, el conocimiento sensorial y, en consecuencia, el cuerpo, ya que éste, a su vez, es necesario para el funcionamiento de nuestras potencias sensoriales.

La teoría del «paralelismo psico-físico», que tiene en D. Hartley su más destacado promotor (Cf. *Observation on man, his frame, his duty and his expectations,* Londres, 1741), guarda una evidente semejanza con la que afirma la correspondencia entre los hechos corpóreos y los espirituales. Correspondencia y paralelismo son, sin duda, nociones equivalentes. Hay, sin embargo, una importante —esencial— diferencia entre las dos teorías. La teoría que mantiene la correspondencia lo hace sobre la base de admitir que el espíritu y el cuerpo son sustancias, mientras que la teoría del paralelismo psicofísico no admite nada sustancial en nuestro ser. Tanto los hechos psíquicos como los hechos físicos se dan, según esta concepción, sin ningún género de sujeto o de sustrato al que hubiera que referirlos. Todos quedan interpretados como acontecimientos que no dependen, en ningún sentido, de nada distinto de ellos. La ventaja que, en comparación con las teorías de Malebranche y de Leibniz, tiene, sin duda, esta hipótesis, es que, por no admitir dos sustancias completas en el hombre, tampoco hace, en principio, imposible la unidad sustancial de nuestro ser. Mas como quiera que el paralelismo psicofísico, además de negar que en el hombre existan dos sustancias, también rechaza que el hombre sea sustancia alguna, nos ofrece dos series de fenómenos paralelos que han de pensarse como desprovistos de la radical unidad que, en cambio, se hace indispensable atribuirles si se considera a esos fenómenos como hechos pertenecientes a un mismo ser sustantivo. Por consiguiente, todos esos fenómenos han de ser acontecimientos que realmente no le acontecen a ninguna entidad, hechos sin ningún vínculo con algo en lo que se den y a lo cual pertenezcan como a cada sujeto pertenecen sus propias actividades (y no solamente ellas, sino todo cuanto le ocurre a ese mismo sujeto). Así, pues, la teoría del paralelismo psicofísico se opone a la unidad del ser humano, suplantándola por dos series de fenómenos cuya atribución a un mismo ser carece de toda base.

* * *

Consideremos ahora en qué consiste la muerte, a la luz de la antropología fundamentada en la concepción hilemórfica. Según esta concepción, la forma sustancial determinante de la materia prima que hay en nuestro ser es precisamente lo que hace que nuestro cuerpo sea humano. La experiencia da testimonio de que llega un momento en el cual éste pierde sus actividades sensitivas y también las vegetativas. Pues bien, si la forma sustancial del cuerpo humano no fuese sino el principio de esas actividades, la muerte consistiría, indudablemente, en la extinción de la forma sustancial de nuestro ser,

pues no cabe que éste permanezca sin que el cuerpo que la posee no esté viviendo. Pero la forma sustancial del cuerpo humano es algo más que un principio de nuestra conducta sensitiva y vegetativa. Ya hemos aclarado anteriormente que el más radical de los principios intrínsecos activos de esos modos de vida es, en el hombre, el espíritu o, dicho de otra manera, el alma humana en cuanto espiritual, en el sentido de inmaterial o inorgánica, aunque valiéndose de nuestro propio cuerpo. Y también se ha mostrado antes que no es nuestro espíritu lo que se comporta de una manera pasiva respecto de nuestro cuerpo, sino que es nuestro cuerpo lo que de un modo pasivo se comporta respecto de nuestro espírítu. En consecuencia, éste no ha de estar unido a nuestro cuerpo nada más que para que se lleven a cabo las operaciones peculiares de la vida vegetativa y sensitiva, las cuales no son las propias del espíritu humano, aunque dependan de él. Es nuestro cuerpo lo que tiene necesidad de nuestro espíritu para poder vivir con esos únicos modos o maneras de vida que en un cuerpo se pueden dar. Pero en el espíritu se da, como algo que sólo a él le pertenece, otra forma de vida: la existente en las operaciones peculiares del entendimiento y de la voluntad.

Ciertamente, es indispensable que el espíritu anime a la materia para que *el hombre* exista y, por tanto, para que éste realice las actividades de sus potencias intelectiva y volitiva. Mas de aquí no se sigue que estas actividades no pueda realizarlas el espíritu nada más que en cuanto unido a la materia. Lo único que se infiere es que no puede cumplirlas tal como las lleva a cabo cuando, existiendo en el hombre, su actividad está condicionada, de una manera extrínseca e indirecta, por un organismo físico. Ese carácter extrínseco e indirecto del condicionamiento material de nuestros actos espirituales sólo puede deberse a que la unión del espíritu con la materia, aunque es enteramente imprescindible para la existencia y la actividad del hombre, no constituye, sin embargo, un requisito para la existencia del espíritu ni para que éste ejecute sus propias operaciones. Porque a un espíritu no unido con la materia no le falta nada esencial. La materia no es ninguna parte física de él, ni tampoco ninguno de sus aspectos. El espíritu no es materia en modo alguno, aunque puede informarla o animarla y aunque ello resulte necesario para el ser y el obrar del hombre.

De esta suerte, no por el hecho de que el hombre muera se extingue también su espíritu. La muerte es la corrupción del cuerpo humano, pero el espíritu no puede corromperse, porque no tiene partes. Podría, no obstante, extinguirse si de un modo esencial dependiese del cuerpo, es decir, si tuviese necesidad de la materia para ser lo que es. Pero no se encuentra en ese caso, por no ser material. Incluso cuando está unido a la materia —que es, ni más ni menos, lo que ocurre en el caso del hombre—, el espíritu sigue siendo inmaterial. Y no cabe que en el hombre esté bajo el «influjo» —si esta palabra se toma en su acepción más estricta— de la materia, a la cual anima o vivifica. En tanto que forma sustancial y como ya se ha explicado, el espíritu se comporta, respecto de la materia, de una manera activa, no de un modo pasivo. Así, pues, para hablar de un influjo de la materia en el espíritu, se ha de dar a la voz «influjo» la exclusiva acepción de un puro y simple condicionamiento que, como ya se ha aclarado, sólo acontece de una manera extrínseca e indirecta, con lo cual queda dicho que ese

condicionamiento es necesario tan sólo para que el espíritu funcione en su estado de unión con la materia, sin que a su vez ese estado haya de ser en él una necesidad inseparable de su índole misma. En consecuencia, la separación del espíritu respecto del cuerpo humano es la muerte del cuerpo o, dicho más cabalmente, la del hombre. El hombre muere al quedarse sin el espíritu que lo vivificaba o animaba no sólo con un vivir sensitivo y vegetativo, sino también con otro evidentemente superior por su índole inmaterial.

* * *

Aunque por incorruptible es inmortal, el espíritu no pervive por sí solo. Sin el concurso de Dios, ningún ente finito permanece en el ser (véase «Concurso»). Por consiguiente, aunque la muerte del hombre no implica en manera alguna la extinción del espíritu, tampoco puede éste permanecer en el ser en virtud de una cierta inercia existencial, de tal modo que el seguir siendo no lo debiese a Dios. Aun en el caso de que pudiera haber esa especie de inercia, el espíritu la tendría como algo que Dios le habría conferido al implantarle en el ser, con lo cual, en definitiva, se la debería a Dios y no a sí mismo. En ningún caso puede ser la pervivencia del espíritu algo impuesto por éste, como una necesidad, al ser de Dios. Sin embargo, Dios no pierde su Libertad, antes por el contrario, es coherente con ella al hacer que perviva un ser al que Él ha dotado de una necesidad natural de seguir siendo. (Esta necesidad es natural en el doble sentido de no oponerse a la índole propia del espíritu y de que éste la tiene como algo de suyo inseparable de la naturaleza que Dios ha querido conferirle).

* * *

La inmortalidad de nuestro espíritu puede plantearnos el problema de cómo cabe que, a pesar de ella, el hombre sea una unidad sustancial. ¿No se habrá de afirmar, por el contrario, que la unión de nuestra materia y nuestro espíritu es exclusivamente accidental? Si de esta suerte se pretende decir que al espíritu no le hace ninguna falta el estar unido a la materia, la afirmación de esa unidad accidental es perfectamente legítima. Pero entonces, ¿cómo puede el espíritu unirse *sustancialmente* a la materia?

El único modo en el que cabe que el espíritu esté unido a la materia es que se comporte como la forma *sustancial* del cuerpo humano. Ello puede ocurrir sin que el espíritu pierda su índole inmaterial. Por tanto, el espíritu existente en el hombre no agota todo su ser en actuar de ese modo. Se trata, sencillamente, de que *también* puede actuar así. No tiene necesidad de unirse sustancialmente a la materia, pero puede encontrarse en esa efectiva situación. Y cuando ésta se da, nuestro espíritu se comporta como sustancia incompleta respecto del ser específico del hombre *(ratione speciei),* aunque es, sin embargo, una sustancia completa en el sentido de no carecer de nada necesario para poder subsistir *(ratione subsistentiae).*

A esto debe añadirse que el espíritu humano surge sin depender de la materia, ya que

de suyo no es ningún ser material. Por tanto, la aparición de todo espíritu humano es un efecto del Poder Creador de Dios. Sólo Dios puede producir una sustancia sin tener que valerse para ello de ninguna materia. Y si el hombre es también efecto de unos seres humanos —sus padres—, ello se explica por la diferencia entre el «hombre» y su «espíritu».

* * *

La resurrección del cuerpo humano es uno de los dogmas de la fe cristiana. El saber filosófico no tiene capacidad para dar una prueba de este dogma de fe, pero puede, no obstante, demostrar que la resurrección de nuestro cuerpo no es ningún imposible. En efecto, por una parte, esa resurrección no contradice a la índole propia del espíritu y, por otro lado, tampoco es contradictoria con la Omnipotencia divina.

Justicia

En su más amplia acepción, la voz latina *iustitia* es un término abstracto que significa una igualdad o adecuación objetivamente exigible. *Iustus* es lo ceñido exactamente a su medida o su norma. Por eso la voz «justicia» expresa en todos los casos una cabal acomodación o pleno ajuste. Y, por el contrario, la palabra «injusticia» va asociada a la idea de una cierta desigualdad o falta de adecuación.

Estas ideas resultan indudablemente muy abstractas, porque en el lenguaje común los términos «justicia» e «injusticia» se usan tan sólo en el marco de las relaciones personales. También aquí se mantendrá esta restricción, pues lo que se va a examinar es la virtud moral de la justicia, no las ideas generales de la adecuación y la igualdad, aunque estos conceptos habrán de tenerse en cuenta en las consideraciones subsiguientes.

De una manera vulgar, pero esencialmente correcta, suele definirse la justicia como la virtud de darle a cada uno lo que le pertenece. Esta definición es una abreviatura de la fórmula *perpetua et constants voluntas ius suum unicuique tribuendi,* «la permanente y constante voluntad de atribuirle a cada uno su derecho». Se trata de la definición propuesta por los célebres jurisperitos Ulpiano *(Digest.,* tit. 1) y Justiniano *(Instit.,* tit. 1), repetida, de una manera aproximada, por Ambrosio *(De offic.,* lib. I, cap. 24) y por Agustín de Hipona (*De Civit. Dei,* libro XIX, cap. 21). La expresión *ius suum,* «su derecho», significa en esta definición lo que a alguna persona le es debido, aquello de lo que alguien es el dueño con dominio libre o personal (el derecho supone en su titular el libre arbitrio, del mismo modo en que también éste está supuesto en el titular del deber).

* * *

Dentro de la terminología de Platón, la palabra «justicia» expresa el atenimiento o pleno ajuste de cada parte al todo al cual pertenece, pudiendo ser ese todo un hombre individual o bien la sociedad como conjunto de individuos humanos *(Repúbl.,* IV, 441 e, 444 d). En cada hombre la justicia consiste en que las diversas facultades se encuentren armonizadas entre sí, para lo cual se requiere que cada una cumpla la función que le es

propia. La parte racional del ser humano deberá, por tanto, comportarse como directiva de las otras, pues lo propio de la razón —lo suyo, lo que le va o corresponde de una manera objetiva— es dirigir, y no el hacer de medio o instrumento de las pasiones humanas. A la facultad irascible le compete el coraje o la fortaleza para mantener y defender la ordenación racional. Y a la facultad concupiscible, donde se dan todos nuestros deseos de bienes materiales o corpóreos, le atañe el ocuparse de estos bienes en conformidad con la razón, vale decir, ateniéndose al orden dictaminado por ésta.

A su vez, en la sociedad la justicia consiste en que cada uno de los grupos o las clases sociales se limite a su cometido, sin salirse nunca de él. Para ello es indispensable que unos hombres gobiernen, otros defiendan la comunidad y otros se ocupen de los bienes materiales que todos los ciudadanos necesitan. Cada una de estas tres clases (los gobernantes, los guardianes y los «crematísticos») debe cumplir su función, sin inmiscuirse en las demás. El «hacer cada cual lo suyo» (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) es el lema de la realización de la justicia, tanto por lo que atañe a las potencias activas de cada ser humano, cuanto en lo concerniente a los sectores o clases que integran la sociedad.

Así, pues, la justicia de la que habla Platón es, fundamentalmente, la armonía de las partes en su todo o, dicho de otra manera, la subordinación del bien particular al bien común (toda armonía, empezando por la de los sonidos, exige que cada uno de los componentes o elementos se someta al conjunto). Y ello requiere que cada parte se ajuste exactamente a la función que en el todo debe cumplir. La injusticia es siempre un desajuste, una falta de adecuación, entre lo que hace alguna parte y lo que a ésta le incumbe en su contexto. La parte es buena si es justa, y es justa si se ajusta al cometido que el bien del todo le asigna. La justicia no califica al todo, sino a la parte. Es la virtud de la parte que se somete a su todo, la bondad del bien particular que se subordina al bien común.

Ya en Platón aparece, al definir la justicia, la noción de «lo suyo». En el concepto platónico de la justicia, la noción de «lo suyo» es la de aquello que le corresponde a cada parte en la distribución de los papeles necesarios para el bien de la sociedad. Y si la justicia se cumple cuando cada una de las partes desempeña ese papel que en el todo le corresponde, resulta que la justicia tiene el valor de un medio indispensable para conseguir el bien del todo. Un todo no es imperfecto solamente cuando le falta una parte, sino también cuando alguna de las que tiene falta al cometido que le es propio en la estructura total. Los elementos son únicamente medios para el conjunto que integran, y la justicia estriba en que se ajusten a este carácter de medios, que es cabalmente «lo suyo», aunque en cada uno «lo suyo» es distinto, puesto que las partes son distintas no solamente respecto del todo, sino también entre sí. La justicia platónica es, primordial y fundamentalmente, la virtud general de la sumisión de los elementos al conjunto. Los «derechos» de cada parte frente a cada una de las otras se basan únicamente en la necesidad de respetarla para cumplir bien el cometido que la perfección del todo exige de ella. Y, por tanto, el bien particular, el propio de cada parte, sólo tiene sentido de una manera derivada o indirecta: como reflejo o repercusión del bien del todo.

El «hacer cada cual lo suyo» significa, en Platón, cabalmente lo más opuesto al ideal

del individualismo. Ese «lo suyo» no es el que se concibe como el propio de cada hombre en la actitud individualista, donde cada uno va a *su* bien, sin preocuparse del bien de la sociedad, salvo que éste le resulte imprescindible para sus particulares intereses. La actitud individualista es compatible con el altruismo, si el bien particular de un cierto hombre incluye, de alguna forma, la satisfacción o complacencia ante el bien propio de otro y hasta el de todos los individuos humanos. Pero es claro que entonces el bien ajeno queda subsumido en el bien propio y que éste no se subordina al bien común. El individualismo consiste, de una manera esencial, en negar esta subordinación, siendo una forma de ello el invertirla. Pues, aunque puede ocurrir que el individualista quiera el bien común, solamente puede quererlo en función de su propio bien. De lo contrario, no es realmente individualista, o no se comporta como tal.

* * *

Y, sin embargo, la teoría platónica de la justicia no contiene realmente una verdadera subordinación al bien común, sino una subordinación al bien del todo llamado la sociedad. Lo que Platón sostiene es la primacía de la sociedad sobre sus miembros, no la primacía del bien común sobre el propio. Para afirmar la segunda, se ha de comenzar por admitir que estos bienes, sin justificarse solamente por servir como medios para el bien de la sociedad, han de subordinarse, sin embargo, al bien común de todos los miembros de ella, y no porque los individuos humanos consistan en simples medios para la sociedad que los abarca, sino al contrario, porque ésta es tan sólo un medio, aunque ciertamente indispensable, para el bien de los individuos humanos que la forman. La intelección exacta de esta tesis requiere el distinguirla claramente, por un lado, del *totalitarismo* y, por otro, del *individualismo.* Para ello, lo procedente es centrar la cuestión en dos puntos fundamentales: *a)* la distinción entre «ser parte de la sociedad y ser exclusivamente una parte de ésta»; *b)* la diferencia entre «la subordinación de los bienes particulares al bien común y la subordinación de los individuos humanos a la sociedad».

a) Ningún individuo humano consiste exclusivamente en una parte de la sociedad, ni tan siquiera de la sociedad de la que todos los hombres forman parte. En el presente Léxico la demostración de esta tesis se realiza con ocasión del estudio dedicado a la voz «Sociedad civil». Aquí son suficientes unas breves indicaciones: 1) Ningún individuo —tampoco, pues, el individuo humano— se limita a ser parte de algún todo. El «ser solamente parte» se opone a la esencia misma de la individualidad. 2) Así como no se agotan en ser puras y simples partes de la sociedad que constituyen, tampoco los individuos humanos se limitan a ser unos puros y simples medios para el bien de la sociedad. No existen para que exista el bien de ésta, sino justo al revés: la sociedad existe para el bien de los hombres que la forman, no siendo un fin, sino un medio *(civitas propter cives, non cives propter civitatem).*

b) La subordinación de los bienes particulares al bien común no es la subordinación de los individuos humanos a la sociedad, y ello por tres razones: 1) porque ningún bien particular es el hombre que lo posee; 2) porque, a su vez, el bien común no consiste en la

sociedad, sino que ésta es un medio para él (la razón de ser de la sociedad es, como ya se ha dicho, su carácter de medio para el bien de los hombres que la integran, y la sociedad tiene este carácter porque su objetivo lo es directamente el bien común, e indirecta o mediatamente sus beneficiarios); 3) porque el bien común no es el bien de la sociedad como entidad independiente y separada de los individuos humanos que la forman. Un bien «de la sociedad», sin ningún posible beneficio para los «miembros» de ésta, no sería verdaderamente un bien común. Sólo es común el bien del cual pueden beneficiarse los elementos de una comunidad (ésta no puede participar de ese bien, por no ser ni una parte de él, ni tampoco una parte de sí misma).

La concepción totalitaria de la justicia supera indudablemente la estrecha óptica del individualismo, pero el precio que paga por esta superación es el de hacer de cada individuo humano un simple miembro de la sociedad, es decir, una mera parte, a la vez que un puro instrumento, de un todo que no tiene, en forma alguna, la dignidad de persona. La sociedad no es persona en el sentido propio y riguroso. Metafóricamente, cabe considerarla como un ser personal, pero ello no pasa de constituir una ficción. La *fictio iuris* de la sociedad como persona es prácticamente útil con la misma ventaja que tiene el considerar como un cierto individuo a lo que realmente es un conjunto de ellos, siempre y cuando la ficción así ejercida acabe por apelar a unos individuos efectivos, capaces de participar en los bienes atribuibles a la persona imaginaria que componen. De lo contrario, esa persona fingida se transmuta en un ídolo al que deben quedar sacrificadas las personas reales. Y así, en efecto, acontece cuando la sociedad es concebida como un ser superior a las personas humanas que la integran, es decir, cuando el régimen de la convivencia degenera en un «totalitarismo».

* * *

La virtud moral cuyo objetivo consiste en el bien común es la que en el lenguaje de Aristóteles se llama la «justicia legal». Lo que Aristóteles conoce con el nombre de «lo justo legal» (δίκαιον νόμινον) es lo que el bien común justifica o exige. Debe tenerse en cuenta que «lo legalmente justo» no es en el pensamiento aristotélico lo que el positivismo jurídico designa con esa fórmula. Para Aristóteles, la ley no consiste simplemente en lo mandado por quien tiene a su cargo la función del gobierno, sino que requiere la prudencia (ἀπὸ τῆς φρονήσεως, véase *Ét. Nicom.,* X, 1180 a 21), y la prudencia implica la rectitud moral de la intención, es decir, que la voluntad esté inclinada a la realización del bien moral (véase «Prudencia»).

En cierto paralelismo con la justicia platónica, la justicia legal de la que Aristóteles habla es una virtud general, pero, a diferencia de lo que ocurre en Platón, esta virtud no incluye en su misma índole todas las otras virtudes, ni es tampoco la única forma de justicia. Lo que hace que en este punto la teoría de Aristóteles difiera de la platónica es, ante todo, la inclusión de una justicia de carácter parcial o particular (ἐν μέρει δικαιοσύνη). Esta justicia es la que se refiere a los bienes particulares, mientras la justicia general o legal tiene por objeto el bien común, tal como antes se ha dicho. Y, a su vez, la justicia

particular se subdivide, según Aristóteles, en dos clases o especies: la justicia «distributiva» y la justicia «conmutativa». La primera asigna rectamente a cada uno de los ciudadanos una parte de los beneficios y las cargas que lleva consigo el bien común, y se llama distributiva por referirse a lo divisible (distribuir = dividir) en las cosas comunes a que da lugar la convivencia (μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας), mientras que la justicia llamada conmutativa regula los intercambios (conmutar = intercambiar) de los bienes particulares (ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν, cf. *Ét. Nicom.,* V., 1130 b 30-1131 a 4).

Sobre la base proporcionada por estas ideas de Aristóteles, aunque desarrollándolas con una gran amplitud y haciendo ver claramente sus nexos e implicaciones, Tomás de Aquino elabora una concepción de la justicia como virtud moral que supone y ordena la convivencia, pero que, tal como ocurre en Aristóteles, no se refiere únicamente al bien común, ni exige el concebir la sociedad como un ser superior a los hombres que la componen.

La justicia legal aparece en esta concepción como virtud general en cuanto imperativa de las otras virtudes éticas, no en el sentido de que fuese el género con relación al cual esas virtudes se comportan en calidad de especies. «Se dice que la justicia legal es virtud general porque dirige los actos de las demás virtudes a su fin, imperando la práctica de ellas» *(iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum, quod est movere per imperium omnes alias virtutes,* cf. *Sum. Theol.,* II-II, q. 58, a. 6).

Así como el bien común no puede ser considerado como un género con relación al cual fuesen especies los bienes particulares (pues de ninguno de estos bienes cabe decir que sea un bien común), tampoco puede considerarse como una virtud genérica la justicia legal, si con esto se ha de entender que las demás virtudes son especies de ella. En consecuencia, la justicia legal es una virtud general exclusivamente porque puede poner en ejercicio a toda virtud moral, del mismo modo en que el bien común es general tan sólo en el sentido de que puede ser causa de una pluralidad de bienes particulares. Así, por ejemplo, la justicia legal recaba que el militar haga uso, para defender el bien común, de la virtud moral de la fortaleza ante el peligro de muerte en el combate, o que todos los ciudadanos pongan en ejercicio la virtud moral de la templanza, con el fin de hacerse más aptos para los bienes espirituales requeridos por la convivencia, etc. No hay ninguna virtud moral cuyo ejercicio no pueda tener por fin el bien común. Este bien es el fin *directo* de la justicia legal y el *indirecto* de todas las demás virtudes éticas. De ahí que la justicia legal sea la más valiosa de las virtudes morales. Examinando precisamente la cuestión de si entre estas virtudes la más sobresaliente es la justicia, afirma Tomás de Aquino: «si hablamos de la justicia legal, resulta claro que es la más eminente de las virtudes morales, por cuanto que el bien común supera al bien singular de una sola persona *(inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae),* y es en este sentido en el que Aristóteles dice que la justicia es la más preclara de las virtudes morales y que ni el lucero de la mañana ni el de la tarde son más dignos de admiración» *(Sum. Theol.,* II-II, q. 58, a. 12; para la afirmación aristotélica citada, cf. *Ét. Nicom.,* V, 1129 b 27-29).

Pero también la justicia particular es, para Tomás de Aquino, superior a las otras virtudes formalmente morales (la templanza y la fortaleza). En el mismo lugar que acaba de consignarse, sostiene, efectivamente, esta superioridad de la justicia, aun en el caso de la justicia particular, y no sólo por darse esta virtud en la voluntad, que es una potencia superior al apetito sensible, en el cual residen las virtudes cuya materia la constituyen las pasiones (véase «Virtudes morales»), sino asimismo porque toda forma de justicia, además de beneficiar a quien la tiene, también reporta alguna utilidad a otra persona. Es el argumento de Aristóteles, expresamente citado por Tomás de Aquino, aunque aquél lo formula para la justicia legal y éste lo extiende a toda forma de justicia (Cf. *Ét. Nicom.,* V, 1129 b 30-33).

Kant dice que «nunca hay nada que subleve más que la injusticia» y añade a continuación: «comparados con ella, son nada todos los otros males que sufrimos» *(Op. post.,* VIII, 269). Sócrates (según el testimonio de Platón) sostenía que el cometer la injusticia es el peor de los males (μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ ἀδικεῖν, cf. *Georgias,* 469 b).

Literalmente tomado, lo que dice Kant es menos noble que lo afirmado por Sócrates, porque al referirse al peor de los males, Kant no lo pone en el hecho de cometer la injusticia, sino en el de ser víctima de ella. Sin embargo, tal vez resulte excesiva esta forma de interpretar la citada frase kantiana, pues también cabe pensar que la injusticia de la que Kant habla no es la que a uno le hacen, sino la infligida a otra persona. En cualquier caso, es más clara la afirmación de Sócrates, aunque también se puede decir de ella que parece mostrar más interés por el daño que se hace uno a sí mismo, al cometer la injusticia, que por el mal que recibe quien la sufre.

Hablando de una manera positiva —o sea, refiriéndose a la virtud de que se trata y no al vicio que se le opone—, es manifiesto que la superioridad de la justicia sobre las otras virtudes formalmente morales se debe al mayor bien que ella produce, porque, como ya se ha dicho antes, la justicia no beneficia sólo a quien la ejerce, sino también a su destinatario. Más aún: el objeto directo o inmediato de esta virtud moral lo constituye siempre un bien ajeno, no el bien propio de quien la ejerce, aunque el tenerla y el usar de ella sea en su mismo sujeto un bien moral. Este bien es, sin duda, una perfección en ese mismo sujeto, pero de tal manera, sin embargo, que le hace salir de sí, elevándole a un plano superior, en el cual comunica con otros sujetos diferentes. Por eso debe afirmarse que hasta la misma justicia particular es comunicativa, aunque su objeto no lo sea el bien común de todos los ciudadanos en tanto que ciudadanos. A su manera, la justicia particular es conectiva, pues no beneficia únicamente a una sola persona. Toda justicia humana tiene, así, ese carácter llamado la «alteridad», porque el hombre que se comporta de una manera justa produce algún beneficio en *otro* hombre *(alter),* si bien hay que añadir que este beneficio le es debido al sujeto que lo recibe (de lo contrario, ya no se trataría de justicia, sino de algo que la sobrepasa).

* * *

Ello no obstante, es esencial la diferencia entre la justicia particular (distributiva y conmutativa), de un lado, y, de otro, la justicia legal o general, por ser ya esencial la diferencia entre el bien particular y el bien común. En las consideraciones precedentes se ha tomado esta distinción en su sentido vulgar, sin entrar en los pormenores de su análisis filosófico. Este análisis, sin embargo, es necesario, por una doble razón: en primer lugar, porque los conceptos del bien particular y del bien común, aunque son irreductiblemente diferentes, se conjugan o enlazan entre sí, según se comprobará; y, en segundo lugar, porque a la luz del examen de las diferencias y los nexos entre ambos tipos de bien es como se establecen con rigor las nociones de la justicia legal, la justicia distributiva y la justicia conmutativa.

El bien común es el que *puede* tener conjuntamente varios beneficiarios o partícipes. No se le define por el «hecho» de beneficiar conjuntamente a varios seres, sino por la «capacidad» para ese hecho, de la misma manera en que el escultor no se define por el acto de estar haciendo una escultura, sino por la potencia activa de esculpir (un hombre sigue siendo un escultor mientras posee esta potencia activa, aunque no en todo instante esté ejerciéndola). Y tampoco se define el bien común por tener varios dueños. El bien común no tiene, hablando rigurosamente, dueño alguno, sino varios beneficiarios o partícipes. A su vez, el bien particular, en su acepción más estricta, es el que únicamente puede beneficiar a un solo ser, aunque este ser no esté determinado. Por ejemplo, uno y el mismo traje puede valer para vestir a varios hombres, pero no a todos ellos a la vez. Igualmente, una determinada cantidad de alimento puede alimentar a varios hombres, pero no cabe que todos se beneficien de ella nada más que si la dividen, en cuyo caso lo que beneficia a cada uno no es esa cantidad, sino sólo una de sus partes, etc.

El bien común por antonomasia o excelencia lo es solamente Dios, el único ser capaz de beneficiar conjuntamente a todos los demás seres (véase, en «Atributos divinos entitativos», la infinitud de Dios, de la que lógicamente se deduce esa capacidad). Pero precisamente por ser Dios el bien común en su sentido ilimitado o absoluto, no es Él ese bien común del que se habla en relación tan sólo a la comunidad o sociedad compuesta por individuos humanos. Este bien común es relativo a esa comunidad o sociedad, mientras que Dios es, en cambio, el Bien Común Absoluto. Así, pues, como aquí se trata de la virtud moral de la justicia, en calidad de perfección humana, todo lo que a continuación se va a decir acerca del bien común debe ser referido únicamente a lo que se llama el «bien común civil» *(bonum commune civile),* en tanto que es este bien el que de un modo *específico* representa el objeto de la justicia legal como justicia humana (por supuesto, en el seno de la *civitas* o sociedad de hombres).

El bien común no excluye al bien particular. La respectiva participación de cada uno de los ciudadanos en el bien común es, evidentemente, un bien particular, aunque no todo bien particular sea la participación de un ciudadano en el bien común, si ello se entiende de forma que implique un previo reparto (por ejemplo, mi salud no es la parte que a mí me ha correspondido en una distribución de la salud que en conjunto se da en la sociedad). Ni el bien común es la suma de los bienes particulares. El conjunto integrado por estos bienes no es realmente común a *los* individuos humanos integrantes de la

sociedad, porque está realmente dividido. Por tanto, la diferencia entre el bien común y el bien particular no es tan sólo cuantitativa.

«El bien común civil y el bien singular de una persona no difieren —dice Tomás de Aquino— únicamente de un modo cuantitativo, sino según una diferencia formal, porque la índole del bien común y la del bien singular son distintas, de una manera análoga a como son distintas la índole del todo y la de la parte» *(Bonum commune et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis (Sum. Theol.,* q. 57, a. 7, ad 2.). Ser un todo no es solamente ser mayor que cada una de las partes, sino ser otra cosa específicamente diferente, y ello incluso en el caso de que todas las partes tengan la misma índole específica. Así, el todo que se llama sociedad, y cuyas partes coinciden en ser personas humanas, no es ninguna persona humana, ni siquiera, tampoco, una persona (salvo en el sentido metafórico del cual antes se habló), sino un conjunto de seres personales (algo que no es posible que una persona lo sea).

La superioridad del bien común respecto del bien particular es, ante todo, intensiva, y sólo en virtud de ello es, además, extensiva. El bien común es mejor, más intenso, que el bien particular, y por eso se extiende a un mayor número de beneficiarios o partícipes, de un modo análogo a como el número de los cuerpos iluminables es tanto más abundante cuanto más intensa sea la luz. Por consiguiente, la subordinación del bien particular al bien común se basa en la realidad del superior valor de éste, no por ser más extenso el ámbito hacia el que puede irradiar sus beneficios, sino por ser un bien más eminente (de mejor calidad). Sin embargo, un determinado bien particular será mejor que un cierto bien común, y ése es cuando aquél es de un género superior al de éste (por ejemplo, el bien espiritual de una sola persona humana vale más que el bien común material). Tomás de Aquino sostiene expresamente esta tesis al afirmar que «el bien común supera al bien privado cuando es de su mismo género, pero puede ocurrir que, por su género, el bien privado sea mejor que el bien común» *(bonum commune potius est bono privato, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus,* cf. *Sum. Theol.,* II-II, q. 152, a. 4, ad 2).

De ello resulta que la primacía del bien común respecto del bien particular, en el supuesto de que ambos sean del mismo género (y sólo en este supuesto se afirma esa primacía), no atenta a la dignidad de la persona humana. No se ve que esta dignidad sufra algún menoscabo cuando un hombre prefiere el bien común a su mero bien particular, si el género de ambos es el mismo; antes por el contrario, mantenida esta condición, el decidirse en favor del bien común es, indudablemente, algo que honra a quien así procede, y ello no puede negarse como no sea pensando que la dignidad personal del ser humano consiste en su capacidad de comportarse de una manera egoísta (prefiriendo, así, el bien inferior al de rango más alto).

* * *

Sobre la base de estas tesis concernientes a las diferencias y los nexos del bien particular y el bien común, cabe determinar de una manera correcta cómo se distinguen y se enlazan la justicia legal, la justicia distributiva y la justicia conmutativa.

La justicia legal, por tener como objeto el bien común, no solamente difiere de una manera esencial de las otras dos clases de justicia, sino que es superior a ellas *en el mismo sentido* en que el bien común es superior al bien particular, y esto quiere decir que la justicia legal, además de tener el rango más elevado entre todos los tipos de virtudes formalmente morales (tal como ya se ha expuesto), cumple con un cometido irreductible a la suma de los resultados de la justicia distributiva y de los efectos de la conmutativa. Para el bien moral de la sociedad, es decir, para que ésta sea buena moralmente, no es bastante que en ella se respeten las exigencias propias, por un lado, de la justa distribución del bien común y, por el otro, de los correctos intercambios de bienes particulares. El respeto a ambas clases de exigencias presupone, por una parte, que hay alguna distribución del bien común y, por la otra, que los bienes particulares son objeto de ciertos intercambios. Y ni lo primero está exigido por la justicia distributiva, ni lo segundo resulta necesariamente de la justicia conmutativa.

La justicia distributiva no obliga a distribuir el bien común, sino a que, si esta distribución se lleva a cabo, la forma de realizarla guarde la debida proporción, la cual consiste en que los beneficios impartidos no sean los mismos para todos los ciudadanos, sino proporcionados a los méritos de cada uno de ellos (según su respectiva aportación al logro del bien común) y que tampoco las cargas sean las mismas sino que se diversifiquen o varíen según las capacidades efectivas de los sujetos a quienes se las imponen. Ni siquiera establece la justicia distributiva cuál sea la parte del bien común material que se debe distribuir. Esa parte ha de ser determinada por la justicia legal o general, la cual, por tener como objeto el bien común, se ajusta a la necesidad de reservar una parte del bien común material para atender con ella a los diversos gastos generales imprescindibles en beneficio de todos los ciudadanos. E igualmente debe advertirse que la justicia distributiva carece de competencia para obligar a un aumento de la productividad. Este aumento no es necesario para que el bien común material sea distribuido rectamente, pero puede estar justificado como una exigencia de la promoción del bien común, la cual atañe a la justicia legal, que es la que tiene por objeto este bien. Y asimismo es el bien común lo que hace necesaria la distribución de alguna parte de las riquezas logradas con el esfuerzo de los ciudadanos. Este esfuerzo no tiene por objetivo la simple acumulación de las riquezas, sino el provecho que con ellas puede conseguirse y del cual deben ser beneficiarios quienes han contribuido a producirlas, sin que ninguno de ellos quede al margen de la distribución correspondiente, porque esa marginación no es compatible con la exigencia de que el bien común beneficie a todo ciudadano que haya hecho algo por él.

Por su parte, la justicia conmutativa presupone los intercambios, pero no obliga a ellos. En el supuesto de que se realicen, la justicia conmutativa exige el mantenimiento de la igualdad arimética entre lo dado y lo recibido (contando con que el valor de lo uno y lo otro es susceptible de modificarse con el transcurso del tiempo). Esa igualdad es lo que

hace justo al intercambio, sin obligar a hacerlo. Porque es patente que no falta a ella quien no hace intercambio alguno. La obligación de cumplir la justicia conmutativa es un deber que empieza en el momento en que el intercambio es admitido y, por tanto, no cabe considerarla como la obligación de intercambiar. Pero esta obligación puede basarse en alguna exigencia derivada de la necesidad de promover el bien común. En efecto, este bien requiere, para su más conveniente promoción, la «división del trabajo», en tanto que ésta hace posible que el rendimiento de las actividades laborales sea mayor y mejor que el obtenido sin ella; pero, a su vez, la división del trabajo resultaría, en definitiva, un mal común, si no se intercambiasen los productos. Por consiguiente, el intercambio de éstos es preciso para el logro del bien común y, en virtud de ello, constituye una exigencia objetiva de la justicia legal o general. (Esto no quiere decir que el gobernante se halle en el deber, o cuente con el derecho, de exigir de los otros ciudadanos que hagan tales o cuales intercambios, como si todos los miembros de la sociedad fuesen funcionarios del Estado o cosa por el estilo. Esa interpretación, en la que se impide la circulación espontánea de los productos —o sea, en último término, la posibilidad del «mercado libre»—, es una forma de «totalitarismo» y se opone, por ende, a la dignidad de la persona humana, al privarla de su libertad de iniciativa). Por lo demás, es cosa bien evidente que la necesidad de intercambiar tiene un lógico y muy natural aliado en la sensatez y la prudencia de todo el que ha de permutar lo que le sobra con aquello que él no posee.

* * *

La llamada «justicia social», ¿es una forma de justicia irreductible a las que hasta aquí se han mencionado? Por otra parte, ¿es que no son sociales, a su modo, la justicia conmutativa, la distributiva y la legal? Todas ellas implican la existencia de un cierto marco social y son precisas para la buena marcha de la convivencia entre los hombres. Por tanto, además de no ser antisociales, son también sociales todas ellas, cada una a su modo. Si además hace falta otro tipo o clase de justicia, ¿qué razón puede haber para concederle el monopolio del adjetivo «social»? ¿O bien no se trataría de otorgarle ese monopolio, sino únicamente de una forma de reconocer que esa justicia es social por antonomasia o excelencia, por cuanto este carácter se da en ella del modo más eminente o en el más alto grado?

A esta última hipótesis se opone la habitual insistencia en la dimensión «distributiva» de la justicia social. Cuando al referirse a esta justicia se habla exclusivamente, o bien de una manera principal, de la justa distribución de las riquezas, se efectúa, de hecho, una reducción de la justicia social a la justicia distributiva o, hablando con más rigor, a uno de sus aspectos. Pero, por otro lado, lo que parece constituir el verdadero transfondo de la justicia social es la reclamación de los derechos de los ciudadanos «económicamente débiles» cuando la causa de esa debilidad está en la forma en que la sociedad se encuentra organizada. Mas entonces resulta que lo exigido, aunque parece consistir únicamente en que se trate a esos hombres de una manera justa, es también, y en

función de ello, una transformación de la estructura social. De ahí que lo que se llama la justicia social sea, en su misma raíz, algo concerniente al bien común, a saber: la exigencia de que la sociedad esté organizada de tal forma que sirva efectivamente para el bien de todos los ciudadanos y no para la ventaja de unos pocos, ni siquiera para la de la mayoría. Por tanto, la «justicia social», precisamente por fundamentarse en el valor objetivo del bien común, es, fundamentalmente, justicia legal o general.

El esquema ya establecido por la clasificación aristotélica de la justicia no tiene por qué ser modificado. Al contrario, debe seguir manteniéndose, porque la llamada justicia social, lejos de resultar incompatible con él, lo presupone necesariamente. La justicia social no es un favor que se hace, por compasión o por lástima, a unos determinados ciudadanos, ni una venganza que va dirigida contra otros, sino algo que es necesario para el efectivo bien común, y éste es el objetivo de la justicia legal. La justa distribución de las riquezas es *uno* de los medios o instrumentos que la justicia legal pone en función para cumplir el cometido que le atañe.

En consecuencia, lo que aquí se propone no es, en manera alguna, que se deje de hablar de la «justicia social», sino que, al hacer su examen filosófico, se advierta bien claramente que la justicia legal o general es su auténtico fundamento, su única base objetiva. Si no se la considera de este modo, la «justicia social» se convierte en una fórmula «retórica» para el provecho de quienes la usan demagógicamente, vale decir, de quienes abusan de ella por el doble sistema de explotar, por un lado, las más bajas pasiones y, por el otro, los sentimientos más nobles.

Ley

La palabra «ley» está provista de un haz de significados esencialmente diversos, aunque mantienen, no obstante, una cierta coherencia o unidad. Es, pues, un término análogo (véase, en «Analogía del ente», la distinción entre univocidad, equivocidad y analogía). En efecto, aunque el área semántica de la palabra «ley» no sobrepasa la del término «regla», éste puede a su vez tomarse como connotativo de la idea de un mandato, o bien sin que presuponga en modo alguno esa idea. La distinción, por ejemplo, entre una ley moral y la ley de la caída de los graves es perfectamente compatible con que en ambas se dé el carácter de una regla, es decir, el de algo por lo que está regido o dirigido un cierto comportamiento (a través del término *regula,* la voz «regla» procede del infinitivo latino *regere,* cuyo sentido es «regir» o «dirigir»).

La acepción más propia de la ley es la connotativa de la idea de un mandato. Únicamente por analogía con esta estricta acepción se da el nombre de leyes a las reglas o normas observadas en los comportamientos de los seres incapaces de obedecer. La obediencia, hablando con propiedad, supone el libre albedrío en el mismo cumplimiento de la ley. Ello no obstante, cabe también denominar obediencia al cumplimiento indeliberado de una ley, pero suponiendo entonces que la regla en la cual ésta consiste es querida por alguien que tiene el poder preciso para hacerla cumplir, aunque ese alguien, evidentemente, no es un hombre cuando se trata de leyes pura y simplemente naturales. Lo más que el hombre puede hacer con estas leyes es descubrir su vigencia y captar su sentido, no dictarlas o establecerlas.

El gobierno divino de los seres creados (véase «Providencia divina») constituye el fundamento de la tesis según la cual todas las reglas cumplidas por estos seres son queridas por Dios. Más aún: las leyes absolutamente necesarias, en la plena acepción de que no son en modo alguno hipotéticas, se identifican con Él, porque el ser de Dios es el único que no exige ninguna clase de hipótesis. Dicho de otra manera: Dios es la Ley Absoluta, en la más cabal y radical de todas las acepciones. Esta ley, de la que dependen todas las demás leyes y que no depende de ninguna, es querida por Dios de un modo absolutamente necesario, pues no cabe que Dios no se quiera a sí mismo (véase «Voluntad divina»). No es que Dios obedezca sus propios imperativos, o que se impere a

sí propio. El carácter de ley conviene a Dios respecto del ser creado, no en relación a su absoluto Ser. Dios es la ley de todo lo que Él no es, y no una ley abstracta o impersonal, sino la única ley que de un modo absoluto es el mismo legislador.

En la doctrina del «voluntarismo teológico», todas las leyes resultan del libre querer divino: sólo es ley lo que Dios libremente quiere que lo sea y tan sólo porque Dios lo quiere libremente. Entre los partidarios del voluntarismo teológico destacan, como los más extremosos, Occam *(In Sent.,* q. 9, donde llega a decir que Dios podría haber mandado que fuese lícito odiarle) y Descartes *(Resp. a la 6.ª objec.),* para quien la suma de los ángulos de un triángulo podría no valer dos rectos si Dios no hubiese querido esa igualdad. La verdad latente en la doctrina del voluntarismo teológico es que la voluntad divina no depende de ninguna otra realidad; pero ello no obliga a sostener que lo imposible es sólo lo que se opone al libre querer divino. También es imposible que el querer divino no sea libre respecto de lo creado, ni que no sea necesario respecto del mismo Dios. Y si fuese verdad que lo imposible es tan sólo lo opuesto a lo que Dios quiere libremente, esto mismo podría ser falso si Dios quisiera que no fuese verdadero. Todavía más: Dios podría carecer de libertad si quisiera libremente no ser libre, sin dejar por ello de ser Dios ni de serlo en virtud de la libertad de su querer.

La afirmación de la falsedad del voluntarismo teológico no implica, en ningún sentido, la admisión de unas leyes a las que Dios estuviera subordinado. Las leyes absolutamente necesarias se identifican, en resolución, con el Ser Absoluto. Éste las quiere necesariamente por quererse a sí mismo de un modo absolutamente necesario, no porque algún otro ser le constriña a quererlas. Y todo cuanto no es Dios es querido por Él con una absoluta libertad (véase «Voluntad divina»). Por tanto, también Dios quiere, con una absoluta libertad, todas las leyes en las cuales Él mismo no consiste. No estas leyes, sino el quererlas libremente, se identifica con Dios, de la misma manera en que aquello que con Dios se identifica no son los seres creados, sino la libre volición divina de ellos.

* * *

En razón de su eternidad y de la infinitud de su Poder (véase, en «Atributos divinos entitativos», la prueba de la índole infinita de todas las características divinas), Dios es la *ley eterna* —y el eterno Legislador— de todos los demás seres. En términos negativos, esto quiere decir que, si sólo existiese Dios, Él sería la ley de la inexistencia de otros seres —vale decir, la regla por virtud de la cual no habría otro ser que Él, y que el «hecho» de la existencia de los seres creados no es, en modo alguno, extra-legal o a-nómalo (el término griego νόμος tiene el sentido de «ley»).

La índole de ley que en Dios se da en relación a los seres creados no se diversifica a lo largo del tiempo ni tampoco en virtud de la variedad de estos seres. Lo primero no cabe, porque el tiempo no afecta a la absoluta —y, por lo mismo, eterna— realidad propia de Dios (véase en «Atributos divinos entitativos», la demostración de cómo la eternidad es uno de estos atributos). Y lo segundo —la diversidad o variedad de los seres creados— no determina a Dios, sino que es por Él determinado, de la misma manera en que no

cabe que la limitación afecte a Dios, sino a los seres creados por Él.

En su absoluta unidad, la ley eterna es como un único foco del cual irradia una pluralidad de leyes que son otras tantas inflexiones, necesariamente limitadas, de la norma absoluta que es Dios mismo. De ahí la necesidad de distinguir entre la ley eterna y todas las demás leyes. Sin embargo, antes de entrar en el examen de esta necesaria distinción, procede considerar más detenidamente lo común a todo tipo de leyes.

Aquí se ha venido hablando de la ley sobre la base, tan sólo, de una idea aproximada de ella. Ahora se trata, contando con esta base, de esclarecerla con una definición. La más conocida y breve de las fórmulas en las que se declara la entidad de la ley es la propuesta por Tomás de Aquino en los siguientes términos: «ordenamiento de la razón con vistas al bien común y que está promulgado por quien gobierna la comunidad» *(ordinatio rationis ad bonum commune, et ab eo, qui communitatis curam habet, promulgata,* cf. *Sum. Theol.,* I-II, q. 90, a. 4). Algunos de los elementos de esta fórmula —aunque ceñidos al caso de las leyes civiles— tienen precedentes en Heráclito (fr. 114, edic. Diels-Kranz de los *Fragm. der Vorsokr.)*, Platón *(Repúbl.,* V, 519 e-520 a; *Leyes*, e-714 a) y Aristóteles *(Et. Nicom.,* 1134 a 2 y 1180 a 21). La definición que Tomás de Aquino propone se refiere principalmente, aunque no de un modo exclusivo, a la clase de ley por la que se rige la conducta específicamente humana, pero esta misma definición es aplicable, de una manera *analógica,* a las leyes rectoras del comportamiento de los seres sin la capacidad del libre arbitrio. El gobierno divino de la totalidad del Universo fundamenta la posibilidad y la necesidad de concebir las leyes pura y simplemente naturales como análogas, por su origen, a las que atañen al comportamiento del hombre, en tanto que hombre.

Con las palabras «ordenamiento de la razón» *(ordinatio rationis)* no se excluye a la voluntad. La ley es algo querido, y no solamente conocido, por el legislador. Pero éste no podría querer lo que él legisla sin haberlo entendido. Legislar es ante todo hacer un plan, y la facultad de hacer planes, en la acepción de concebirlos o idearlos, es el entendimiento en su uso práctico. Para dictar una ley, lo primero es hacerla. Sin ello no puede darse el querer hacerla cumplir. En el caso del hombre, el entendimiento hace la ley mediante un silogismo operativo. A la vista de un fin, se deduce la regla determinante de lo que es menester hacer para lograrlo. Así, pues, el hombre que hace una ley pone en funcionamiento su capacidad de razonar. Pero en el caso de Dios, cuya absoluta perfección no es compatible con la necesidad de deducir, la ley es ideada o concebida sin pasar por el trámite del silogismo. (Sólo de un modo analógico se puede hablar de la razón divina: Dios es inmediatamente intelectivo, no raciocinativo o discursivo).

Por tanto, al decir que en primer lugar la ley consiste en un cierto ordenamiento de la razón (ya propiamente, ya en un sentido analógico), aquello de lo que se habla no es un acto de la facultad de querer, sino la ley: *lo* que el legislador quiere que se cumpla, no el querer que ello tenga cumplimiento. La ley querida no es el acto de quererla ni el de querer que surta los efectos correspondientes. Ahora bien, el legislador no se limita a «redactar» la ley. Si no quiere que se la cumpla, no se comporta como legislador. La ley es *una orden,* un mandato, y no *un orden* simplemente conocido. El acierto de Suárez

(De legib., I, capítulo V) al subrayar la función de la voluntad en la ley no puede ser negado en este punto. La ley, efectivamente, es también un ordenamiento de la voluntad, por ser innegablemente necesario —así, pues, esencial— que quien hace la ley no se limite a entenderla, sino que también la quiera, en el sentido de que quiera que se la cumpla. De lo contrario, lo que realmente haría es sólo un ordenamiento que puede llegar a ser una efectiva ley, pero que realmente no la es, careciendo de la «fuerza» de la ley por no incluir la voluntad imperativa de que efectivamente se la cumpla. Lo cual no quiere decir que el legislador tenga «derecho» a imponer como ley lo no conforme con el orden de la razón. Tal «arbitrariedad» es imposible en Dios, cuya Voluntad se identifica con el máximo Bien. Pero la voluntad del gobernante humano, que no es la divina, ha de subordinarse al orden de la razón, para no ser tiránica. De lo contrario, como advierte Tomás de Aquino, sería una iniquidad, y no una ley, lo que estaría queriendo el gobernante *(alioquim voluntas principis magis esset iniquitas quam lex,* véase *loc. cit.,* ad. 3).

El ordenamiento en que la ley estriba tiene como fin el bien común, no un bien particular o singular, aunque éste puede ser lo pretendido con otro plan racionalmente elaborado y libremente querido. Los «privilegios» que la ley admite se justifican por su utilidad para el bien común. Éste no exige que todos los miembros de una comunidad cumplan la misma función ni que sean por completo iguales; antes por el contrario, para el bien de todos esos seres es conveniente que sus funciones sean distintas y, por tanto, que ellos mismos difieran en sus respectivas entidades. La «igualdad ante la ley» no significa que los miembros de una comunidad hayan de consistir en meras repeticiones de un solo modo de ser y de una forma única de obrar, sino en que la ley es para todos la misma y, en consecuencia, que todos, sin ninguna excepción, han de coincidir en ordenarse, aunque cada uno a su manera, a un idéntico fin. La ley liga o enlaza (según una de sus etimologías más verosímiles, el sustantivo *lex* viene del verbo *ligare,* que significa ligar, vincular o unir) las diversas partes integrantes de una misma comunidad a un idéntico fin o bien, al cual se llama común porque en él comunican (se unen unas con otras) esas diversas partes, por mucho que difieran entre sí.

El conjunto de todos los seres creados es una comunidad que tiene en el Creador su bien común, a la vez que su gobernante. La identidad real del gobernante con el bien común se da, de un modo absoluto, únicamente en Dios, con el que también se identifica real y absolutamente, según antes se dijo, la entidad de la Ley Suprema o Absoluta. El gobernante humano, a pesar de no ser el bien común de la sociedad correspondiente, ni la ley por la cual ésta se dirige, tiene la facultad de cuidar de ese bien y de hacer e imponer las leyes que con esa finalidad, y de acuerdo con la virtud de la prudencia política (véase «Prudencia»), resulten necesarias u oportunas. Al no ser Dios, sino tan sólo un hombre, él mismo está ordenado al bien común (tanto al de todos los seres cuanto al de la sociedad en la que él vive); pero, por su función de gobernante, no es persona privada, sino pública, y, aunque no tiene una capacidad creadora *sensu strictu* (véase «Creación»), ni un dominio pleno o absoluto de los demás ciudadanos, está provisto de un poder de coacción para hacer respetar la ley, haciendo, de esta manera,

que el bien privado se subordine al común cuando los dueños de aquél no lo subordinen a éste en virtud de su propia voluntad.

La presencia de la ley se da, ante todo, en el mismo legislador. Esta presencia es el conocimiento, acompañado de la volición, que el legislador tiene de la ley. Pero también la ley ha de encontrarse presente, de algún modo, en sus mismos destinatarios. Si no está en ellos de ninguna forma, no los puede ordenar al bien común o, dicho de otra manera, no cumple su cometido. De ahí la necesidad de que el legislador la haga estar en los súbditos, de tal modo que la presencia de la ley no se dé sólo en él, sino también en ellos. Si los súbditos o destinatarios de la ley tienen la capacidad de conocer, el modo según el cual es necesario que la presencia de la ley se dé en ellos consiste en la noticia despectiva, la cual supone la notificación correspondiente. A esta notificación se le da el nombre de *promulgación.*

Pero, en cambio, si los destinatarios de la ley no cuentan con la capacidad de conocer, hace falta que el modo en que la ley se dé en ellos equivalga al de una presencia por noticia, y la única forma en que esto cabe es que la ley esté impresa en el ser natural de esos mismos destinatarios. Sólo de esa manera pueden éstos obrar en conformidad con la ley, porque en cada uno de los seres la naturaleza respectiva es el principio intrínseco y radical de su modo de comportarse (véase «Naturaleza»). Por tanto, la presencia de la ley en todos los seres incapaces de conocerla es pura y simplemente «natural» en el más estricto y riguroso sentido de la expresión. Ahora bien, como ningún ser se da a sí mismo su propia naturaleza, hace falta que la presencia, pura y simplemente natural, de la ley en los seres que no pueden conocerla tenga su origen en el legislador que es, a la vez, la causa de toda naturaleza recibida. Este legislador —el Creador— es quien graba o imprime en esos seres la ley por la cual los rige, y la impresión o grabación que así efectúa surte un efecto análogo al de una promulgación: es una promulgación en sentido analógico, no por el modo en que se la realiza, sino por los efectos que de ella se siguen (en tanto que son análogos, no idénticos, a los surtidos por la notificación en los seres que la pueden recibir).

* * *

La ley existe, de una *manera esencial,* en el propio legislador y, de un *modo participado o recibido,* en los súbditos. Justamente en virtud de lo primero es posible la ley eterna, a pesar de que los destinatarios de esta ley no son eternos, sino temporales. Agustín de Hipona define la ley eterna como la «razón o voluntad divina que manda que se conserve el orden natural y que prohíbe su perturbación» *(ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans,* cf. *Cont. Faust.,* XXII, 27). La ley rectora de *todos* los seres creados es eterna *en* el mismo Dios: tal como Él, existe sin dejar de ser nunca, ni dejar nunca de ser lo que ella es *en* la mente de Dios.

En cuanto participada o recibida por un ser temporal, ninguna ley es eterna. Ahora bien, la participación de la ley por el súbdito —lo que de la ley se da en éste— se llama ley por su origen, y se denomina natural si se constituye en el súbdito por una inclinación

dada en él en virtud de su propia naturaleza (tanto en el caso de que se dé cuenta de tener esa inclinación, como en el caso de que no la conozca). Para que una ley sea *natural,* lo único necesario es que el súbdito esté sujeto a ella a través de una inclinación que le sea natural también. Y ésa es, en efecto, la razón por la que se llama natural a la ley de la caída de los graves, o a la expresada al decir que el calor dilata los cuerpos, etc. Por el contrario, se denomina *positiva* a toda ley que, siendo objeto de conocimiento por su súbdito, no se dé en éste en la forma de una tendencia innata.

Por no darse en la forma de una inclinación natural, toda ley positiva ha de ser promulgada mediante la notificación correspondiente. Si ésta es hecha por Dios, lo notificado es una *ley divina positiva,* mientras que, en cambio, la *ley positiva humana* es promulgada siempre por un hombre (el que tiene a su cargo la función de regir a la sociedad en la que él vive).

La ética filosófica no se ocupa de la ley divina positiva nada más que para decir que esta ley es posible (no hay ningún tipo de contradicción en que Dios notifique al hombre algún mandato que éste debe cumplir, aunque aquello que de este modo se le manda no sea objeto, en el hombre de una inclinación natural). Y en lo que atañe, a su vez, a la ley positiva humana, su interés filosófico se centra en la necesidad moral de derivarla de la ley natural que afecta al hombre en razón cabalmente de su propia índole específica. Pero antes de demostrar que esa derivación es necesaria, ha de fijarse el sentido de la ley natural humana como un tipo *sui generis* de ley.

* * *

Una ley natural que afecta al hombre en su índole específica es algo que requiere, por un lado, una tendencia humana natural y, por otro, el conocimiento racional de esa misma tendencia por los seres humanos. Lo primero es un indispensable requisito de toda ley natural concerniente al hombre, porque, como antes se explicó, para que una ley sea natural, hace falta que los destinatarios o súbditos respectivos participen de ella a través de una inclinación que les sea natural también. Y lo segundo es preciso para que una ley afecte al hombre justamente en tanto que hombre. A una ley de este género se la puede considerar como «ley natural humana», aunque no en el sentido de que sea un hombre su legislador, sino por afectar al ser humano en su propia naturaleza de animal racional, es decir, no sólo en lo que tiene de común con los demás animales, sino también en lo que de éstos le distingue. Por afectarle al hombre en su propia naturaleza, es una ley natural, no una ley positiva; pero es una ley humana por referirse al hombre en cuanto hombre.

La efectiva existencia de la ley natural humana se pone de manifiesto por el hecho de que estamos sujetos a unas inclinaciones naturales o tendencias congénitas, de las cuales tenemos un conocimiento racional. El animal no humano se encuentra también sujeto a unas inclinaciones naturales, y las conoce a su modo: precisamente, de una manera distintiva. Ello hace que tienda, también instintivamente, a darles satisfacción. El hombre, por el contrario, tiene un conocimiento racional de sus inclinaciones naturales. Además

de «sentirlas», se forma un *concepto* de ellas, lo cual hace posible que las *juzgue* y que *razone* sobre la manera en que conviene que las satisfaga. No es que el hombre se las invente ni que las haga suyas en un acto de libertad. Las inclinaciones «naturales» propias del hombre se las encuentra éste como ya dadas en él, no como algo que él mismo se confiere a sí propio; pero el hombre las capta como unas inclinaciones que, aunque existen en él sin que nadie le haya pedido su opinión ni su previa licencia, necesitan, para poder satisfacerse, que él mismo determine la manera en que ello puede lograrse. Se trata, así, de unas inclinaciones que le *vienen* al hombre de su propia naturaleza, pero a las cuales el mismo hombre *subviene,* haciendo un uso efectivo de su razón y de su libertad.

Así, pongamos por caso, la tendencia a nutrirse, la cual en el animal irracional está determinada por completo de una manera instintiva, no se da en el hombre de esa forma, pero no porque éste no se encuentre sujeto a ella, sino porque ella está sujeta en el hombre a una determinación que éste ha de darle si la quiere satisfacer y que depende del modo en que quiera satisfacerla. Aun en el caso de que un hombre se determine a alimentarse como si fuera un animal irracional —es decir, no en el caso de que se comporte de este modo por haber perdido la razón, sino en el de que emplee su razón para comportarse de este modo—, ese hombre no actúa forzosamente, sino que determina su conducta en un acto de libertad, aunque sobre la base de una inclinación ya existente en su propia naturaleza: su natural tendencia a alimentarse.

Y lo mismo sucede con las demás inclinaciones naturales dadas en el hombre; incluso con las que solamente le conciernen en virtud de su espíritu. La inclinación al saber es natural en el hombre (Cf. Aristóteles, *Metaf.,* I, 1, 980 a 21), pero éste no le da satisfacción de una manera instintiva, sino que la sigue o la subviene haciendo uso de su facultad de razonar, en el supuesto de que quiera usarla para ello. Y el hacer este uso es objeto de una libre decisión, aunque los contenidos del saber no dependen, en forma alguna, del libre albedrío humano. Justo por ser objeto de un acto de libertad, el aplicarse a la búsqueda del saber puede ser calificado moralmente, y no en todos los casos como bueno, por haber ocasiones en que la prudencia exige el proveer a otras inclinaciones o tendencias que también son naturales.

En suma: la ley natural humana es la que el hombre cumple al secundar sus inclinaciones naturales, haciendo uso de su razón y de su libertad, a la vez que ateniéndose a las exigencias objetivas del entendimiento y de la Voluntad de Dios respecto de él. Para ello no resulta imprescindible que el hombre capte estas exigencias objetivas como procedentes de Dios, pero ha de conocer el contenido de ellas. La posibilidad de conocerlo la tiene el hombre en virtud de su facultad de discurrir, aunque el uso de este poder —no el efecto que se consigue al ponerlo en actividad— esté sujeto al libre albedrío humano y pueda ser interferido o lesionado por la fuerza de las pasiones del apetito sensible (véase «Voluntad humana»). Esto último explica la «conveniencia» de la Revelación divina de las normas que el hombre debe cumplir, en su libre comportamiento, para conseguir su propio bien en consonancia con el bien común (Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I, q. 1, a. 2, y I-II, q. 91, a. 4).

Los obstáculos que pueden oponerse a que el hombre conozca la ley natural humana no son de suyo invencibles, pero ciertamente la experiencia nos da un testimonio claro de que no son leves ni infrecuentes. El conocimiento humano de esta ley exige una penetración intelectiva y un dominio de las pasiones, que no se logran con facilidad. De ahí que ese conocimiento no se alcance, salvo en puntos muy primordiales, si la conducta habitualmente mantenida es la del «mínimo esfuerzo» y, por ende, la de ahorrarse las molestias que suele llevar consigo la adquisición (y el perfeccionamiento) de las virtudes intelectuales y morales.

* * *

El principio supremo de la ley natural humana se expresa muy brevemente: «haz el bien y evita el mal» *(fac bonum, vita malum),* que en su misma abstracción es bien fácil de comprender. En ese nivel abstracto, el principio supremo de la ley natural humana es objeto del hábito denominado *sindéresis,* y constituye para la razón práctica el equivalente de lo que el «principio de contradicción es para la razón especulativa o teórica». En sí mismo, ninguno de ellos es en el hombre un saber, pero los dos son indispensables para todo saber humano (respectivamente, especulativo y práctico).

De este principio supremo que con el hábito al cual se da el nombre de sindéresis persiste sin corromperse (la voz griega συντέρεσις significa «conservación») se deducen las demás normas de la ley natural humana. El orden de los preceptos de esta ley es paralelo al de las inclinaciones naturales humanas, porque el hombre tiene una tendencia innata (deformable, accidentalmente, por la fuerza de las pasiones) a todo aquello que le es conveniente o bueno *(secundum ordinem inclinationem naturalium est ordo praeceptuum legis naturae.* Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I-II, q. 94, a. 2), y una innata aversión (deformable también por las pasiones, aunque sólo de una manera accidental) a todo aquello que le es malo o disconveniente.

Las inclinaciones naturales existentes en el ser humano y que por medio de la razón conoce éste le afectan en tres sentidos: como *sustancia,* como *animal* y como ser *racional.* En su índole de sustancia, el hombre tiene una inclinación natural a conservar su existencia (que es la de un ser subsistente, es decir, la que atañe a algo a cuya índole le compete el poder ser en sí —véase «Sustancia»—, no el de una determinación o un atributo que no tiene de suyo otra capacidad existencial sino la de estar siendo en otro ser). La prohibición del suicidio es una de las consecuencias lógicas de este precepto (véase, en «Derecho», la demostración de la tesis de que el dominio del hombre sobre su ser sustancial no es absoluto, sino «de utilidad» únicamente).

Como animal, el hombre tiene una tendencia innata a conservar la vida de su especie y a cuidar de sus propios hijos. De lo primero la razón infiere *la licitud* de la generación o procreación, *no un deber,* relativo a ella, para todo individuo de la especie humana, pues ésta no necesita, para poder pervivir, que todos los hombres satisfagan esa natural inclinación. Por lo que atañe al cuidado de los hijos, la tendencia correspondiente es una prolongación de la tendencia a engendrarlos.

Educar es completar la procreación. De ello resulta el derecho, y también el deber, de que los padres eduquen a sus hijos y no se limiten a «criarlos» en la acepción más material de esta palabra *(in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, sed etiam instructione quantum ad animam,* cf. Tomás de Aquino, *Cont. Gent.,* III, cap. 122). (Véase en «Familia» la demostración de la tesis de este derecho-deber como no meramente positivo, sino de ley natural).

Finalmente, como ser racional, el hombre se halla afectado por una tendencia innata a la verdad (sobre todo, a la concerniente a Dios, en quien todas las verdades se resumen) y por la inclinación, también natural o innata, a vivir socialmente o, dicho de otro modo, a convivir. La primera de estas tendencias le es natural al hombre porque ya su mismo entendimiento se ordena esencialmente a la verdad, aunque *per accidens* caiga en el error, y porque la razón humana es la potencia misma de entender, sino que en su uso discursivo (véase «Entendimiento humano»). De la inclinación natural a la verdad la razón infiere el deber de que el hombre evite la ignorancia. Y de la tendencia natural a convivir (véase «Sociedad») se infiere, para cada uno de los hombres, el deber de no causar ofensa alguna a quienes con él conviven, y la obligación de subordinarse al bien común civil o temporal.

* * *

Los preceptos que acaban de mencionarse son los más generales o comunes, y por ello se les da el nombre de «primarios». Por contracción o determinación de estos preceptos resultan lógicamente los que se llaman «derivados o secundarios». Por ejemplo, el precepto según el cual las cosas tenidas en depósito deben restituirse *(deposita sunt reddenda)* en conformidad con lo pactado no es un precepto primario, porque implica el deber de respetar el derecho a la propiedad privada, el cual es, a su vez, un precepto secundario, por derivarse de las ventajas que ésta tiene para la efectividad del bien común (véase «Propiedad»).

Otro ejemplo lo constituye el derecho al trabajo. También es secundario este derecho, por inferirse del que el hombre tiene a ganarse la vida en función del deber de conservarla y de que el trabajo es un medio para lograr este fin y para aportar algo al bien común.

Ninguno de los preceptos de la ley es *propiamente* mutable ni corruptible. Cosa distinta es que los preceptos secundarios de esta ley pueden quedar en suspenso cuando se dan circunstancias en las cuales su vigencia se opondría a la de otros preceptos de nivel superior. Así, la restitución de lo tenido en depósito es moralmente ilícita si consta que el dueño de ello lo reclama con la intención de usarlo para un fin no lícito moralmente. Cuanto más determinado es un precepto, tanto menor puede ser el número de los casos en que tiene un valor obligatorio. (Ello se debe a que las sucesivas adiciones a lo más general o más común disminuyen su universalidad y, juntamente con ella, también su necesidad).

* * *

La ley positiva humana es necesaria porque la ley natural humana, aunque preceptúa que los hombres vivan en sociedad y se subordinen al bien común civil, no dicta, sin embargo, la manera en que la sociedad se constituye (lo que se llama el «régimen político»), ni la forma concreta en que la subordinación al bien común civil ha de cumplirse, ni las penas que para hacer respetarlo han de imponerse a quienes se oponen a él. En suma: la ley positiva humana es necesaria en virtud, a su vez, de la necesidad de que quede determinado todo aquello que la ley natural humana deja sin concretar en lo relativo a la convivencia civil.

Por consiguiente, la ley positiva humana es esencialmente un *complemento* de la ley natural que afecta al hombre como ciudadano. Ahora bien, este complemento no lo sería realmente si fuese contradictorio con la ley natural humana. No sería justo si no se ajustase a ésta, con lo cual no podría ser ley, porque no cabe que lo sea lo injusto, aunque algún gobernante lo «legisle». La «ley injusta» no es una de las especies de la ley positiva, sino un mandato que pertenece a la especie de los que son negativos de la ley, en tanto que niegan la justicia. Para admitir lo contrario, sería menester pensar que se debe cumplir lo que el gobernante humano ordena, aunque éste se oponga a la ley natural humana; pero ello requeriría que una de las maneras de cumplir esta ley consistiese precisamente en no cumplirla, a menos que se conciba al gobernante como un hombre que, a diferencia de los otros, no tiene ningún deber de ajustar su conducta a la ley natural humana, para lo cual, a su vez, sería preciso el absurdo de que el gobernante fuese un hombre y que en realidad no lo fuera.

De ahí que Agustín de Hipona le niegue a la ley injusta el carácter de ley *(mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit,* cf. *De lib. arbit.,* I, cap. 5, n. 11). Ello es tanto como decir que lo que se encuentra en ese caso es ley tan sólo de nombre, no de un modo real. «Toda ley dictada por el hombre —observa Tomás de Aquino— tiene el carácter de ley por cuanto se deriva de la ley natural» *(omnis lex humanitus posita in tantum est lex, in quantum a lege naturae derivatur,* cf. *Sum. Theol.,* I-II, q. 95, a. 2). Y Fray Luis de León dice: «la ley lo es en la medida en que es justa, y es justa en cuanto conforme con la recta razón; y la recta razón es la ley natural» *(De legib.,* VI, 6).

La forma según la cual la ley positiva humana se deriva de la ley natural humana no es idéntica al modo en que dentro de ésta los preceptos secundarios se derivan de los preceptos primarios. Lo que el gobernante humano añade es algo que no se sigue, de una manera absoluta, de esos preceptos primarios, aunque ha de atenerse a ellos para no ser injusto. La ley positiva humana es una determinación derivada de la ley natural humana en función de las concretas *circunstancias* de la sociedad civil de que se trate, medidas por el juicio de la prudencia política. Por eso la ley positiva humana es mutable y se le debe cambiar cuando la prudencia política, a la vista del cambio de las circunstancias civiles, lo requiera.

* * *

De todas las consideraciones aquí hechas respecto de la ley y de sus clases se desprende lógicamente que la *norma suprema de la moralidad* consiste en la *ley eterna.* La ley natural humana y la ley positiva humana son también normas de la moralidad, mas no su regla última o suprema. Ésta no puede consistir en otra ley que en la que rige a la totalidad de los seres creados, porque aunque no todos ellos son susceptibles de moralidad, los capaces de ella son también súbditos del Supremo Legislador, donde todas las leyes se reducen a una: Él mismo, como Providencia universal. La diversidad de las leyes no afecta realmente a Dios. Dicho con otros términos: esa diversidad es solamente la de los modos o formas en que los seres creados participan de una única y misma ley. La unidad de esta ley se da en Dios, y su diversidad en los seres creados.

Hay, sin embargo, una *norma inmediata o directa de la moralidad*: la *conciencia moral,* la cual no consiste en ningún sentimiento (aunque alguno pueda acompañarla), ni en una potencia ni en un hábito, sino en el juicio de la razón práctica que dice lo que hay que hacer (o lo que hay que omitir), en el caso particular de que en cada ocasión se trate, habida cuenta de la ley natural humana. A esto debe añadirse el dictamen de la prudencia, la cual no es norma de la moralidad, pero sí un requisito indispensable para que los actos humanos sean moralmente lícitos, porque el «caso particular» no se da nunca sin unas determinadas circunstancias, que son distintas en las diferentes ocasiones. (Lo que se llama la *conciencia recta* es lo que no se desvía de la ley natural humana al emitir el juicio sobre el caso particular. No se trata, por consiguiente, de ningún «buen sentimiento» o, mejor dicho, los buenos sentimientos son tan sólo los que acompañan a la conciencia recta, sin que ello quiera decir que la conciencia no es recta si no tiene esa compañía. La «aridez» o sequedad sentimental es perfectamente compatible con la honestidad de la conducta).

Libertad

En el lenguaje común el término «libertad» tiene una abundante gama de acepciones relativamente equivalentes, sobre todo las de «independencia», «soltura» y «disponibilidad». Ninguna de ellas agota la riqueza semántica de la voz «libertad» pero cada una a su manera señala un matiz o aspecto que debe complementarse con los indicados por las otras.

El término «independencia» es el más frecuentemente utilizado como sinónimo de la palabra «libertad», y así decimos que un ser dependiente de otro no es, por completo, libre. ¿Pero hay acaso algún *ser* absolutamente independiente? Ningún *ser limitado* puede tener una completa independencia ni, por tanto, una absoluta libertad. Por su parte, la voz «soltura» lleva consigo una relativa sinonimia con la índole propia de lo libre. A veces llamamos libre a lo suelto, a lo que no está atado ni ligado, sin que ello quiera decir que no se relacione en modo alguno con ningún otro ser. Por último, también la «disponibilidad» se toma, con alguna frecuencia, como un relativo equivalente de la voz «libertad». Así, por ejemplo, un lugar libre es el que está disponible (no se encuentra ocupado: en principio, podemos disponer de él). Y un hombre que se ocupa y se preocupa de sus intereses materiales, sin dedicarse a otra cosa, no está disponible —no está libre— para los más altos bienes de la vida.

* * *

La reflexión filosófica sobre el sentido y alcance de la libertad humana no puede reducirse a un comentario, pura y simplemente descriptivo, de los usos lingüísticos de la voz «libertad» y de cuantos le son más o menos afines o similares. Estos usos lingüísticos deben tomarse en consideración porque nos dan un cierto testimonio de la forma en la que expresamos nuestra experiencia interna de lo que con ellos se designa en el lenguaje común. Tal experiencia, por más que efectivamente se realice dentro del fuero interno de nuestra propia vida personal, es un hecho *común* también. En el peor de los casos —es decir, si al referirnos a ella en el lenguaje la estuviésemos haciendo ya el objeto de una interpretación adulterada—, seguiría, sin embargo, siendo una experiencia

que no se da exclusivamente en ciertos hombres como peculiar o propia de ellos. De no ser otra cosa que una experiencia privada en el sentido de pertenecer únicamente a un cierto tipo de hombres en los cuales se diera como un simple engaño o ilusión, los demás hombres no la podrían pensar sino bajo la forma de una extraña y anómala vivencia que otros hombres dicen tener y cuyos modos de expresión lingüística no serían propiamente inteligibles. Pero ni lo uno ni lo otro acontece efectivamente. Nadie tiene por un fenómeno aberrante la existencia de términos expresivos de la estimación de una conducta como algo cuyo sujeto la vive en calidad de responsable de ella.

Aun suponiendo que la experiencia de la libertad fuese tan sólo la de una ilusión, sería preciso advertir que se trata de algo padecido por el común de los hombres, y hasta esa observación se queda corta, porque también los hombres que con mayor resolución sostienen la ilusoriedad de esta experiencia se comportan como sus «víctimas». Al hacer uso del lenguaje común, dicen, pongamos por caso, que se proponen hablar de tal o cual determinada cosa con entera independencia y libertad, sin atarse realmente a ningún prejuicio y, desde luego, en plena disponibilidad para cambiar de opinión si hay motivo suficiente para ello. Hasta ocurre, no pocas veces, que, al hacer estas afirmaciones, las acompañan también con las consabidas apelaciones al derecho de la libertad de expresión, y de tal modo que, si se les niega este derecho, no toman la negativa como un simple hecho que está ahí, sino como una injusticia. ¿Mas qué es, a su vez, el «hecho de calificar de injusta» a esa prohibición, sino un reconocimiento de que quien la hace ejerce una libertad de cuyo uso quiere privar a otro hombre? La «presunta injusticia» es inteligible únicamente dentro del marco de una íntima viviencia o experiencia de lo que se llama libertad; y si esta íntima vivencia o experiencia se refiere tan sólo a una ilusión, igualmente ilusoria habrá de ser la injusticia que en ella tiene su marco y su condición o presupuesto.

De esta manera, al reflexionar filosóficamente sobre el libre albedrío, se ha de partir de algo más que de unos hechos lingüísticos, porque estos dan testimonio de una experiencia, a la vez íntima y común, de lo que llamamos libertad. La reflexión filosófica se inicia aquí al preguntar si esta experiencia merece considerarse como un conocimiento verdadero, o si, por el contrario, ha de tomársela como una simple ilusión. Ahora bien, antes de responder a esta pregunta, se ha de observar, de una manera explícita, que la experiencia de la libertad no acompaña a todos nuestros actos, ni tan siquiera a todos los que se dan con la índole de conscientes. Podemos tener conciencia, por ejemplo, de estar temblando de frío, sin que experimentemos este hecho como una conducta libre. Incluso hay actos solamente posibles en el hombre —por implicar una actividad intelectiva, a la vez que la intervención de una facultad sensorial—, pero de tal forma, sin embargo, que la experiencia de la libertad no se da en ellos. Así, de un modo indeliberado, no podemos por menos de reírnos ante la cómica situación de quien da con sus huesos en el suelo al dejarse caer donde pensó que le aguardaba una silla. En general, no solamente en este caso, la risa es un acto humano —espiritual y corporal a la vez— del que tenemos conciencia, pero que surge de un modo indeliberado y que, una vez en marcha, puede tener más fuerza que nuestra pretensión de reprimirlo. Y lo mismo sucede con el llanto.

Por otra parte, tampoco es deliberado nuestro asentimiento a lo evidente de una manera inmediata o a lo que llega a serlo mediante demostración.

Otros muchos ejemplos podrían ser aducidos, y en todos ellos se echaría de ver, como en los anteriores, que también poseemos una «experiencia de la necesidad» como algo unido a la realización de ciertos actos considerados como nuestros. Vivimos como «nuestros» estos actos por tener en ellos la conciencia de ser nosotros sus protagonistas efectivos. Nos pertenecen no sólo por sucedernos o pasarnos, sino también porque realmente los hacemos. Hay, asimismo, otras formas de la experiencia de la necesidad: todas aquellas en las que tenemos la conciencia de una completa pasividad por nuestra parte, tal como acontece, por ejemplo, cuando somos movidos por una energía distinta de nuestra facultad locomotriz y sin contar con nuestra propia voluntad. En tales casos nuestra conciencia es experiencia de que somos pasivos por completo en lo que atañe a la efectiva ejecución de los actos correspondientes. Pero en los ejemplos anteriores no se da la experiencia de una entera pasividad, sino la de una cierta actividad y, sin embargo, son también casos de nuestra conciencia de una actuación necesaria en el sentido de que, al ejercerla, no tenemos la menor impresión de comportarnos como unos agentes libres.

Por consiguiente, se ha de decir que tanto la libertad como la necesidad son objeto, en el hombre, de experiencia. Los conceptos correspondientes son algo más que simples construcciones ideales sin base empírica alguna. Como objetos de las nociones de necesidad y libertad captamos unos actos bien concretos de nuestra propia conducta. ¿Qué razón hay entonces para tener que excluir la validez de la experiencia de la libertad, considerándola como una mera ilusión, mientras se afirma que es válida la experiencia de la necesidad? Si la una es sólo ilusoria, ¿por qué, en cambio, la otra no lo es? He aquí un caso flagrante de la «ley del embudo» y, por cierto, enteramente incomprensible en filósofos empiristas que, en cuanto tales, y por propia definición, deben atenerse *siempre* a la experiencia como raíz y origen de todo conocimiento verdadero. El empirismo de los empiristas que recusan la validez positiva de la experiencia de la libertad, juzgándola una ilusión, es un semi-empirismo, una de cuyas partes ha de consistir en la tesis genérica de que tan sólo la necesidad puede ser objeto de experiencia. Pero esta tesis no es evidente de suyo, ni tampoco ha sido demostrada por ningún empirista. Entre todos los partidarios y representantes del empirismo no hay ninguno que se haya tomado al menos la molestia de intentar demostrarla. Así, pues, se trata, en definitiva, de una tesis que, dentro del empirismo, se mantiene sencillamente «porque sí», del modo más gratuito.

* * *

¿No cabría, sin embargo, que la razón de que consideremos libres ciertos actos de nuestra propia conducta fuese nuestra ignorancia de las causas que nos llevan a ejecutarlos? Tal es el pensamiento de Spinoza *(Ethica,* II, XXXV, schol.) y el que Leibniz da la «impresión» de mantener en algunas de sus afirmaciones (así, en *Essais de Théodicée,* I, 50), aunque en otras, por el contrario, no parece admitirlo. De todas suertes, la tesis indiscutiblemente sustentada por Spinoza no es, en ningún aspecto, una

afirmación empirista, ni se basa, tampoco, en ningún dato empírico. ¿Mas de qué modo explica entonces Spinoza que el desconocimiento de las causas de los actos juzgados como libres llegue a transmutarse en la vivencia de la libertad de estos actos? De ninguna manera. Simplemente, se desentiende de este asunto.

Ignorar las causas de algún acto no es cosa indudablemente muy distinta de vivir ese mismo acto como libre; y, desde luego, no siempre que desconocemos la razón por la que un hecho se explica decimos que es libre ese hecho o que alguien lo ha producido libremente. Hay muchos casos en los que ignoramos las causas determinantes de algo ocurrido en nosotros y, sin embargo, no se nos ocurre atribuir ese algo al ejercicio de nuestra libertad. Así, por ejemplo, aunque ignorásemos a qué se debe la circulación de nuestra sangre, no por ello pensamos que ésta entra en circulación en virtud de la fuerza de nuestro libre albedrío. Todavía más: nunca conocemos por completo las causas determinantes de los fenómenos de nuestro propio organismo, ya que las ciencias que se ocupan de él están muy lejos de haber concluido su tarea y, sin embargo, esos vacíos del saber no se nos presentan ocupados por otras tantas vivencias del poder de la libertad. Y tampoco es verdad que padezcamos una completa ignorancia de aquello a lo que se debe nuestra libre conducta. Conocemos, en cada uno de sus casos concretos, los motivos en función de los cuales actuamos. Estos motivos no son unos motores eficientes que nos constriñan a obrar; pero, a su modo, constituyen las razones por las que nuestros libres actos no consisten en una pura irracionalidad. Por otra parte, en la libre conducta humana hay dos clases de hechos: los *imperados* por la voluntad y los *elícitos* o formalmente ejercidos por ésta (véase «Voluntad humana»). Al ejecutar los primeros, contamos con una cierta noticia de las facultades que los llevan a cabo y, por lo que respecta a los segundos, nos aprehendemos a nosotros mismos como su causa efectiva, puesto que tenemos la experiencia de ser sus causas agentes. Descalificar esta experiencia es posible tan sólo si se parte de una gratuita negación de la existencia de esa libertad cuya impresión sentimos al decidir el uso de las facultades que realizan los actos imperados u ordenados por nuestra voluntad. En suma: la razón ofrecida por el racionalista Spinoza, sin hacer ningún caso de la experiencia de nuestro libre albedrío, para poder explicar esta experiencia, es ciertamente inválida, tanto en los casos de esa misma experiencia, cuanto en aquellos en los que vivimos nuestro propio comportamiento como inevitable o necesario (puesto que también en estos casos hay en nosotros una cierta ignorancia de las causas correspondientes).

* * *

La libertad posible en un ser limitado o relativo es, necesariamente, una libertad limitada o relativa. Por tanto, la libertad que el hombre puede tener no consiste en una completa independencia, sino tan sólo en la que puede darse dentro de los límites impuestos por el ser mismo del hombre. La cuestión de cuáles sean estos límites resulta, así, decisiva para la idea de la libertad humana, y es un asunto que necesariamente ha de tratarse para hablar con rigor del sentido de ésta. Sin embargo, ya la idea general de una

«libertad relativa» merece que se la tome como objeto de un cuidadoso examen con la finalidad de esclarecer que no es en sí misma ninguna contradicción, aunque implica, indudablemente, una limitación, justo por ser la idea de una libertad limitada.

En el concepto de la libertad, como en otro cualquiera, interviene, en primer lugar, el concepto del ser. Lo que se llama ser libre es, ante todo, un cierto modo de ser, es decir, algo contradictorio de toda contradicción, pues ninguna contradicción —ningún imposible — es propiamente un cierto modo de ser. Ahora bien, la idea de un cierto no-ser se halla intrínsecamente en la noción de una libertad limitada. La misma idea de la limitación es el concepto de un cierto no-ser, la idea de una cierta falta o restricción. Pero una falta o una restricción sólo es posible en algún ente real. En la nada no cabe falta alguna, puesto que ella misma es imposible. Por tanto, la libertad limitada o relativa sería un puro no-ser si consistiese en una libertad que no fuese realmente libertad de ningún modo o manera. Se encontraría justamente en el mismo caso en el que habría de estar un puro no-ser en modo alguno. Mas así como cabe ser bajo un cierto aspecto y no ser bajo otro, también cabe ser libre en un sentido y no serlo en otro sentido diferente. No hay en ello ninguna contradicción. La libertad relativa es tan posible como el ser relativo. Todavía más: el mismo Ser Absoluto sería, en verdad, imposible, si no fuese posible el ser relativo, porque ello constituiría una limitación para el poder de aquél. Dicho de otra manera: si Dios no pudiese hacer que aparezcan seres limitados, Dios no podría ser Dios. (Lo cual no quiere decir que, para serlo, esté sujeto a la necesidad de crear otros seres, sino que no cabe que sea Dios si no «puede» crearlos libremente).

La idea que de la libertad humana se hace Sartre (y que éste expone en la cuarta parte de su obra sobre *El ser y la nada)* tiene su más hondo origen en el prejuicio de que es imposible la libertad relativa. El pensamiento de Sartre es internamente coherente. Sobre la base de ese prejuicio, concibe nuestra libertad como absoluta; y de este modo su filosofía se resume en un «humanismo ateo», donde el negar a Dios es un requisito imprescindible para afirmar al hombre. Pero, a su vez, este humanismo, que requiere la negación de Dios, hace del hombre una «pasión inútil», y ello es también perfectamente consecuente con la falsa índole absoluta de nuestra libertad y nuestro ser. Abandonado a sí mismo, el hombre resulta absurdo, y absurda ha de ser también, por consiguiente, la libertad que así se le puede atribuir. En conclusión, el pensamiento de Sartre es un óptimo ejemplo, una *reductio ad absurdum,* de la imposibilidad de concebir como un valor absoluto el ser propio del hombre y, juntamente con él, su peculiar manera de ser libre.

Pues bien, si la libertad posible en nuestro ser es tan relativa como él, las limitaciones de aquélla han de venir impuestas, de una forma esencial, por las de éste. En la misma medida en que nuestra entidad es limitada, ha de ser limitado nuestro peculiar modo de ser libres. *Esencialmente,* no cabe otra cosa, ya que el modo de obrar depende de la manera de ser (véase «Naturaleza»), y porque la libertad propia del hombre, aunque no idéntica a él, es, sin embargo, un atributo suyo. *Accidentalmente,* nuestra libertad puede tener más limitaciones aún que las que le vienen de nuestra propia índole específica; pero toda limitación que de hecho le sobrevenga no deja de afectar también a nuestro ser o,

mejor dicho, es una consecuencia, un resultado, de alguna determinada situación restrictiva en la que éste se encuentre como individuo.

Los límites meramente eventuales con los que puede chocar la libertad humana en cada hombre concreto no entran en consideración cuando se habla de la libertad humana en general, salvo para decir que son límites efectivos del ejercicio individual de ésta, aunque no de ella misma como un atributo inseparable del modo humano de ser en su dimensión operativa. Y otro tanto debe decirse de todas las ampliaciones del horizonte concreto de nuestro libre albedrío. En no pocos aspectos materiales ese horizonte es más amplio actualmente que en los tiempos pasados, pero la esencia de nuestra libertad sigue enmarcada por los mismos límites de siempre. El hombre de nuestra hora no es más —ni menos— hombre que el de antes, aunque tenga más medios para poder ejercer en ciertos ámbitos la libertad que en cuanto hombre le compete. Esa esencial y fundamental libertad no es susceptible de ningún proceso, como tampoco de ningún retroceso. Hace posible unas ganancias y unas pérdidas, pero ella misma no aumenta ni disminuye.

Toda la libertad que el hombre tiene en virtud de su propia esencia es la permitida por su índole de animal racional. Aunque ninguna de las características genéricas de la animalidad explica que la libertad se dé en el hombre, todas ellas se encuentran co-implicadas en el modo en que el hombre es libre. Ante todo, el hecho de ser un cuerpo. Este hecho condiciona la manera en que nuestra potencia intelectiva entra en actividad (véase «Entendimiento»), siendo ésta, a su vez, indispensable para que se dé la volición (véase «Voluntad humana»). Ciertamente, la libertad no es ningún atributo del entendimiento, ni tampoco del cuerpo, sino tan sólo de la facultad volitiva, por más que a través de ésta repercuta en aquéllos. Pero todas nuestras voliciones están mediadas por el cuerpo humano en tanto que éste es efectivamente indispensable para que pueda entrar en ejercicio nuestra facultad intelectiva. Por consiguiente, no es que la libertad propia del hombre sea la libertad propia de su cuerpo, sino que es una libertad corporalmente mediada y condicionada.

De una manera esencial, la libertad humana se distingue de la de un puro espíritu. Ello explica que tienda a traducirse o «expresarse» en actitudes y movimientos corpóreos, tal cual ocurre incluso en actividades de sentido tan espiritual como la ejercida en la oración. Es ésta el acto más libre y el más espiritual de nuestro ser. No cabe mayor audacia del espíritu humano que la que se da en su decisión de encontrarse con Dios y mantenerse en un diálogo con Él, pero también nuestro cuerpo interviene de alguna forma en esta máxima audacia, y no sólo por reflejarla a su manera, sino por ser necesario —imprescindible— para llevarla a cabo. Y aunque Dios, sin forzarnos, puede atraer nuestro espíritu, no por ello necesita suspender —antes por el contrario, sobreeleva o refuerza— la actividad de nuestra imaginación, que es una facultad material o corpórea. Como un requisito natural, nuestro cuerpo interviene en la oración. No reza, pero se presta a que recemos, y de este modo, ciertamente inconsciente (tal como le cuadra y corresponde), hace posible que nuestra oración sea por completo humana en el sentido de que en ella funciona entero nuestro ser (en su dimensión espiritual o más consciente, y en su más inconsciente o material dimensión).

Por lo demás, el cuerpo propio del hombre es el de un animal, pues tiene vida y conocimiento sensitivo. Todo ello es imprescindible para la libertad según el modo en que la poseemos. La libertad humana no está exenta de esta clase de requisitos, por la sencilla razón de que es la «libertad de un animal», y el que esto nos suene duro, o nos disuene, se debe, por un lado, a que tomamos el término «animal» en la acepción en que se le utiliza para hablar solamente de unos seres cognoscitivos que no tienen espíritu ni, por tanto, ninguna facultad intelectiva y, por otro lado, a que, a pesar de la definición del ser humano como animal racional, no tenemos bastante en cuenta la esencial unidad —no confusión ni igualdad— de los dos aspectos enlazados en esta definición.

* * *

¿Qué función desempeña en nuestro libre albedrío nuestro entendimiento? La libertad, como se ha expuesto antes, pertenece formal y directamente a la voluntad, no a ninguna de las otras facultades imperables por ésta. El entendimiento humano no es formal o directamente libre; no procede por sí mismo libremente; pero puede actuar bajo el imperio de la facultad volitiva y, de esta suerte, su ejercicio es libre de una manera mediata: en virtud de la libertad de la facultad humana de querer. O sea, que la libertad del entendimiento es la del uso de éste en cuanto libremente realizado a consecuencia de una opción o decisión. Pero también para optar por el ejercicio de la facultad intelectiva es indispensable que ésta actúe. Ninguna decisión se lleva a cabo sino sobre la base de la intelección de su objeto, y ello de tal manera que ese objeto se nos aparezca como un bien, como algo que «nos viene bien» o «nos con-viene», no en abstracto, sino de un modo concreto, en función de la situación en que entonces nos encontremos. En efecto, para que algo atraiga a nuestra voluntad no basta que lo entendamos como conveniente o adecuado, de una manera general, a nuestro ser. Sabemos, por experiencia, que podemos tener un conocimiento teórico de que algo es realmente bueno, conveniente, para el modo de ser humano y que, a pesar de ello, cabe que en una determinada situación lo juzguemos dis-conveniente y, por lo mismo, no lo hagamos objeto de una volición positiva, sino, al contrario, de una volición negativa, o sea, de una nolición. Y así, pongamos por caso, rechazamos la medicina que sabemos que nos conviene, o tomamos el alimento del cual tenemos constancia de que nos va a resultar perjudicial.

Antes de proseguir en el análisis de este tipo de hechos, conviene salir al paso de una posible deformación de su sentido. Cabría, en efecto, pensar que no son voliciones —ni positivas ni tampoco negativas—, sino simples actividades del apetito sensible. Y ello es verdad, sin duda, en los casos en que no deliberamos sobre los «pros» y los «contras» de nuestro comportamiento; pero también sabemos por experiencia que esos casos no son los únicos. Hay otros en los cuales la razón pondera, por un lado, las ventajas y, por el otro, los inconvenientes, y los compara entre sí. Lo que, no obstante, sucede es que la razón no se limita a formular unos juicios puramente especulativos o teóricos, sino que actúa también de una manera práctica o pragmática, donde lo que interesa es el bien conveniente al sujeto que juzga según el estado de ánimo en que él mismo se encuentre

en ese instante y en función de la inclinación que esté teniendo, en concreto, hacia algo que no consiste en la pura verdad (aunque tampoco esa inclinación se dirija a la falsedad de una manera consciente). Ello no impide que ese sujeto pueda pensar entonces como desfavorable para él la misma inclinación que está sintiendo; pero, si la descalificación que de ella hace es solamente teórica, sin ningún firme propósito de rectificar su voluntad, su pensamiento no servirá para nada desde el punto de vista práctico: se quedará en un «mero pensamiento», sin eco alguno en la potencia volitiva ni, por tanto, en ninguna, tampoco, de las demás facultades.

Así, pues, lo que hace de objeto en el acto de la libre volición es algo que se nos presenta como un bien en una valoración de índole práctica, sin que ello signifique que el quererlo sea una consecuencia inevitable de esa misma valoración. Para ello haría falta que lo juzgado prácticamente como un bien se presentase sin ningún defecto —tal como ocurre con la «felicidad»—. Si no se nos aparece de ese modo, su volición es posible, pero no necesaria, aun en el caso de que ese bien sea Dios, pues una cosa es juzgarlo de una manera especulativa o teórica, y otra el calificarlo de una manera práctica o pragmática. Al valorarlo de este segundo modo, puede ocurrir que lo juzguemos como un mal, no en una forma absoluta, sino como opuesto a algo que en ese momento apetecemos. Lógicamente, esta oposición no es posible al darse un conocimiento intuitivo de Dios, vale decir, al presentarse Dios no como algo pensado, sino de un modo inmediato y directo, pues entonces no cabe que su Infinita Bondad quede subjetivamente oscurecida por nuestro modo abstracto —y, por ende, imperfecto— de conocer. Pero fuera de esa visión intuitiva o directa, el Absoluto Bien es aprehendido deficientemente, y por ello puede acontecer que lo juzguemos como un bien limitado, tal cual sucede cuando se nos aparece como opuesto a algún deseo que sentimos. Mas tampoco esto significa que aquello a lo que nos encontramos, en ese instante, inclinados haya de ser objeto de una volición inevitable. Para quererlo necesariamente, habríamos de juzgarlo, de una manera práctica, como un bien al cual no se mezcla ningún mal, y ello es imposible en todo juicio práctico que efectivamente realicemos, mientras nuestra potencia intelectiva conserve su lucidez para advertir en todo bien limitado lo que en él hay de deficiente o imperfecto.

En consecuencia, la función de nuestra razón (se sobreentiende, cuando ésta funciona, claro está) consiste, al llevar a cabo esos juicios, en captar las ventajas y los inconvenientes de cuanto se nos presenta como un bien de una manera práctica. ¿Habrá que afirmar entonces que también la razón es libre y que por ello puede ser libre nuestra voluntad? En un cierto sentido, no sólo puede, sino que debe hablarse de una intrínseca libertad de la razón, aunque no, desde luego, a la manera de un poder autodeterminativo, como el que se da en la voluntad. Esa intrínseca libertad de nuestra potencia intelectiva consiste justamente en su apertura al horizonte ilimitado del ser. Y esa misma es la «libertad trascendental» *(transzendentale Freiheit, libertas trascendentalis)* atribuida por Heidegger a la entidad humana en cuanto abierta cognoscitivamente a todas las entidades y capaz, por lo mismo, de trascender o pasar desde cualquiera de ellas hacia otra. Esta tesis de Heidegger constituye una reelaboración de la que ya Aristóteles

formulara al sostener que el alma es, a su manera —en potencia, por su poder cognoscitivo—, todas y cada una de las cosas (τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De Anima,* III, 8, 431 b 21). A su vez, este pensamiento cuenta con un precedente en la negación, hecha por Heráclito, de que puedan fijarse límites al alma en la que existe un logos o razón (Cf. 45, edic. Diels-Kranz). También A. Gehlen sostiene que, a diferencia de los demás animales, instintivamente vinculados, según sus diversos tipos, a un cierto sector del mundo —a saber: para cada uno de esos tipos, un determinado medio ambiente—, hay en cambio en el hombre una completa apertura al mundo entero *(Weltoffenheit),* es decir, un no estar nunca atado enteramente a una determinada circunstancia, por carecer de los instintos necesarios para ese perfecto ajuste (Cf. A. Gehlen, *Der Mensch.,* p. 131 de la 6.ª edic.).

Sin embargo, en su más propia acepción, como poder o capacidad que el hombre tiene de disponer de sí mismo, la libertad pertenece exclusivamente a la facultad volitiva. El servicio que a esta potencia le presta el entendimiento consiste en hacer posible que, con la sola excepción del mismo Dios intuitivamente captado, ningún bien sea querido inevitablemente. En cuanto provisto de la idea universal del bien, nuestro entendimiento puede notar la imperfección de cualquier bien limitado y, de este modo, aprehenderlo como un valor negativo: dicho de otra manera, como un bien que es a la vez un mal (ambas cosas de una manera relativa). Ello es lo que impide que la voluntad tienda a ese bien de un modo inevitable o necesario. Ningún juicio práctico que hagamos puede constituir una valoración absolutamente positiva del bien al cual se refiere, si éste es solamente relativo o como tal se presenta (según la forma en que lo conocemos y la efectiva situación de nuestro ánimo). Por consiguiente, para querer un bien que, desde el punto de vista de la práctica, se nos ofrece como relativo o limitado, hace falta una «decisión», la cual no puede ser hecha por el entendimiento, porque éste, en su uso práctico, no propone ninguna fórmula que de un modo tajante califique a ese bien como enteramente apetecible.

* * *

Cada una de nuestras libres voliciones *subsigue* a un juicio práctico, y no solamente en el sentido de que le es posterior, sino también, y fundamentalmente, en la acepción de que se orienta por él. Mas como ninguno de estos juicios determina necesariamente a la voluntad —pues todos ellos, como ya se observó, se reducen a ser valoraciones pura y simplemente relativas—, es necesario que la voluntad intervenga en un acto de decisión con el cual ponga fin a la actividad deliberante imperada por ella. Sólo la voluntad puede cortar —«decidir» viene de *de-cidere,* que significa cortar o terminar— ese proceso deliberativo, inacabable de suyo. El entendimiento no puede ser la energía que lo corte o termine, porque carece de capacidad para salir por sí solo de su ambigua actitud ponderativa de las ventajas y los inconvenientes de lo que hace de objeto de la deliberación. El cometido de nuestra razón consiste aquí en darse cuenta de la «relativa» validez de los diversos proyectos que ofrece a la voluntad, y no puede pasar de ahí,

porque no tiene aptitud, en su uso práctico, para hacer otra cosa que redactar y calificar esos proyectos.

De todo lo cual resulta que en cada una de sus libres voliciones nuestra voluntad se determina a sí misma. Por tanto, *el libre albedrío del hombre es la capacidad que la voluntad humana tiene de autodeterminarse.* El objeto de cada libre volición lo prescribe el entendimiento en el último de los juicios prácticos hechos en el proceso deliberativo, pero no es el entendimiento lo que hace que ese juicio sea el último. Digámoslo de otra forma: la voluntad no puede establecer el contenido de ningún juicio práctico, porque ella misma no juzga, pero puede determinar —decidir— que uno de esos juicios se sobreponga a los otros, acabando de esta manera todo el proceso de la deliberación. Tal es el único modo en que la voluntad puede actuar libremente. Si su forma de proceder fuese distinta, carecería de la capacidad de autodeterminarse, porque no puede determinar sus propios actos sino a través de su eficacia o influjo sobre el entendimiento. Su influencia directa sobre sí misma es imposible, porque la potencia volitiva no tiene aptitud para entender, y la intelección constituye un requisito enteramente indispensable para la volición. Tan imposible es que el entendimiento quiera como que la voluntad entienda y juzgue.

Por lo demás, la afirmación de que la voluntad humana está dotada de una cierta capacidad de determinarse —indirectamente— a sí misma no excluye, en ningún sentido, la intervención de Dios en todas nuestras libres voliciones (véase «Concurso»). Esta intervención, indispensable también para cualquiera de las actividades de todo ser limitado, no es ninguna violencia. Si lo fuese, nuestra voluntad carecería del poder de autodeterminarse, en cuyo caso la experiencia interna del libre albedrío humano sería una mera ilusión. Pero esto, a su vez, es imposible, porque el valor del conocimiento intuitivo o inmediato que de sus mismos hechos de conciencia tiene el sujeto de éstos es enteramente incuestionable (véase «Evidencia»). No cabe duda de que constituye un problema el armonizar entre sí la tesis de la intervención de Dios en todas nuestras libres voliciones, por una parte, y, por otra, la afirmación del libre albedrío humano; pero este problema no puede ser, de suyo, irresoluble, aunque la mente humana fuese incapaz de dar con su solución, cosa que solamente puede sostenerse de una manera parcial (véase «Concurso»). La imposibilidad de esclarecer por completo una cuestión surgida del choque, ante nuestro entendimiento, de dos tesis a las cuales éste llega, no se puede tomar como si fuese un síntoma inequívoco de que existe entre ellas una contradicción. El hecho de que la mente humana sea incapaz de entender por completo cómo se articulan entre sí dos o más cosas no demuestra que todas ellas sean falsas o que lo sea alguna. Lo único que esa incapacidad hace patente de una manera indudable es la limitación de nuestra facultad de conocer; una limitación que no puede extrañarnos, porque es perfectamente congruente con la finitud de nuestro ser.

El «determinismo teológico» —la negación del libre albedrío humano por considerarlo incompatible, como sostiene, por ejemplo, Calvino, con el poder de la voluntad divina— no tiene en cuenta esa limitación de nuestra facultad cognoscitiva. En general, se llama «determinismo», cuando se habla de la libertad de las personas (o, por lo menos, de las

personas humanas), a la tesis que niega esta libertad. El «determinismo fisiológico» y el calificado de «mecanicista» presuponen un grave desconocimiento del carácter supracorpóreo de la facultad volitiva (véase «Voluntad humana», donde se hace patente la esencial diferencia entre la voluntad humana y el apetito sensible). Sin embargo, la afirmación de nuestro libre albedrío no tiene por qué hacerse solidaria del «principio de indeterminación», de Heisenberg, ya que, en primer lugar, este principio se refiere exclusivamente a entidades de carácter material y, en segundo lugar, porque tampoco es necesario interpretarlo en el sentido de una indeterminación de estas entidades en sí mismas, sino tan sólo de nuestro conocimiento de ellas según los métodos propios del saber físico-matemático.

* * *

Tanto el libre albedrío humano como la «libertad trascendental» de la razón, que lo hace posible, son libertades que no nos podemos dar, sino que nos son dadas. Nos encontramos con ellas sin haberlas buscado ni elegido. Son, por tanto, tan naturales en el hombre como es natural en los animales infrahumanos el carecer de ellas. Pero el hombre puede darse a sí mismo otra clase de libertad: la que se adquiere en la práctica de las virtudes morales. A esta libertad que no es innata, sino que puede y debe ser adquirida por el hombre para perfeccionar su propio ser, cabe llamarla «libertad moral» por lograrse en el ejercicio de esas mismas virtudes. Adquirirlas es para el hombre conseguir un peculiar señorío sobre sí mismo, en la misma medida en que con esto nos hacemos dueños de nuestras propias pasiones, no por lograr no tenerlas, lo cual para nuestro ser es imposible, sino por conseguir *no ser tenidos* por ellas ni sometidos, como si no fuésemos hombres, a una esclavitud y servidumbre que solamente son propias del nivel del animal irracional.

La conquista del señorío sobre nuestras pasiones —es decir, el progreso en la adquisición de la libertad moral— requiere la posesión de esa capacidad de autodeterminarse que de una manera innata tiene la facultad volitiva del hombre. La libertad moral sería imposible sin el libre albedrío humano, pero contando con éste, poseyéndolo de un modo natural, como el hombre lo tiene, lo natural (en el sentido de lo más adecuado y lógico) es que nos esforcemos por lograr y perfeccionar aquélla. Proceder de otra forma es, indudablemente, un cierto uso de nuestro libre albedrío, pero no el mejor modo de ejercerlo ni la manera más inteligente de aprovecharse de él.

Máximo Ser

Uno de los aspectos bajo los cuales se concibe a Dios es el del Máximo Ser: aquel superior al cual no cabe nada y que por ende consiste en el Ser Infinito. ¿Es este Ser, simplemente, un objeto irreal, puro ensueño de la razón, o debe, por el contrario, atribuírsele una existencia efectiva?

El argumento ontológico tiene la pretensión de demostrar la efectiva existencia del *maximum cogitabile,* vale decir, de Dios en cuanto provisto de una tal perfección que sería inconcebible como existente sólo en el pensamiento, ya que esta restricción constituiría una falta impensable en lo pensado precisamente como exento de toda clase de falta. Esta prueba —algo así como una definición demostrativa, o bien una demostración definitoria— no pasa de ser sofística, por igualar un concepto —el de aquello cuya existencia se trata de demostrar— con el juicio donde se afirma la existencia del objeto de ese concepto (véase «Argumento ontológico»). Mas de aquí no se infiere la imposibilidad de demostrar la existencia efectiva —no sólo en el pensamiento— del Máximo o Infinito Ser llamado Dios. Lo que indudablemente se deduce del necesario fracaso del argumento ontológico es que la prueba de Dios —como el Ser superior al cual no puede haber ningún ser— habrá de llevarse a cabo sin partir simplemente de una mera definición.

La *quarta via* de Tomás de Aquino para demostrar que Dios existe (en cuanto Máximo Ser) no se encierra, ya desde su comienzo, dentro de un círculo meramente pensado, del que no cabe salir hacia ninguna realidad efectiva. Se trata, por el contrario, de una prueba cuyo punto de arranque está en las cosas que sensorialmente conocemos. En efecto, el paso inicial de esta demostración de la existencia de Dios es el juicio donde se afirma que las cosas que sensorialmente percibimos tienen perfecciones graduadas, es decir, dadas con un «más» y con un «menos» *(Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 3; cf. también I-II, q. 52, a. 1, así como *Sum. cont. Gent.,* II, c. 15, y *De Pot.,* 3, 5).

Como todo juicio, también el que constituye el punto de partida de esta prueba supone, lógicamente, unos conceptos. En este caso, uno de ellos lo es el de perfección (el de lo contrario del defecto, la privación o la falta). El conocimiento sensorial no capta formalmente los defectos, ni tampoco las perfecciones, sino cosas individuales y

concretas que tienen unos determinados caracteres y carecen de otros. Conocer formalmente un cierto rasgo (como tenido, o bien como no tenido: en calidad de presente, o bien en tanto que ausente) es captar ese mismo rasgo en general, no en cuanto dado en esta o aquella cosa individual y concreta, ni tampoco en cuanto no dado en alguna otra cosa tan individual y tan concreta como todas las aprehendidas en el conocimiento sensorial. Ahora bien, para poder negar que un cierto rasgo esté dándose en una cosa sensorialmente aprehendida, es menester captarlo, tener noticia de él mismo y no solamente de las cosas en las cuales se da. Esta noticia de él mismo es precisamente su concepto, la captación de ese rasgo como un denominador común o atribuible a una pluralidad de cosas una a una, aunque todas difieran entre sí por otros rasgos que también posean. Mas si esas cosas se diferencian entre sí, ninguna se identifica por completo con aquello en lo que coinciden, y claro está que, a la inversa, aquello en lo que coinciden no se identifica enteramente con ninguna de todas esas cosas. Es tan sólo un aspecto que en todas ellas se da, aunque de un modo diferente en cada una (véase «Universales»).

El conocimiento sensorial, por encontrarse siempre referido a cosas individuales y concretas, no separa de éstas aquello en lo que coinciden. Por consiguiente, lo capta en su individualidad y concreción, como no liberado o descargado de las correspondientes diferencias. Sólo el entendimiento lo descarga de las notas diferenciales que en cada caso posee, conociéndolo, así, como algo que en sí mismo no consiste en ninguna de ellas. De esta suerte, lo más que puede ofrecernos el conocimiento sensorial es, en cada uno de sus casos, un caso determinado, un ejemplo concreto, individual, de algo en lo que coinciden varias cosas individuales y concretas. Pero esto basta para que pueda decirse que el concepto universal correspondiente está ejemplificado en la experiencia y no es sólo una construcción meramente ideal.

* * *

En el proceso de la «cuarta vía» no aparece ninguna de las consideraciones acabadas de hacer sobre la diferencia entre el concepto y la percepción sensorial. Se las da por supuestas. Aquí es oportuno consignarlas para que así quede claro que, aunque la «cuarta vía» tiene su punto de arranque en un juicio que supone o implica el concepto de perfección, esto no autoriza, sin embargo, a tomarla como una simple variante del argumento ontológico. A ello pudiera dar pie la afirmación de Kant según la cual todo tránsito desde el Ser Necesario al Ser Perfecto (o *summum ens)* presupone de suyo el argumento ontológico, aunque tan sólo sea de una manera inconsciente (*Crít. de la razón pura,* «Dial. trasc.», cap. III, secc. 5). En realidad, Kant no dice que en el proceso de la «cuarta vía» se dé un paso desde el Ser Necesario al Ser Perfecto; y no lo dice por la sencilla razón de que no se ocupa de esta vía, siendo lo más probable que la desconociera por completo, al menos bajo la forma en que Tomás de Aquino la propone.

Pero en el peor de los casos, suponiendo incluso que Kant, tal vez «inconscientemente», vislumbrara esa fórmula, siempre se habría de decir que en ella no

hay ningún paso desde el Ser Necesario al Ser Perfecto. El paso ciertamente dado en ella es el que va desde las perfecciones graduadas —dosificadas, medidas— que hay en las cosas sensibles, hasta la absoluta Perfección (sin medida ni tasa alguna) del Ser que es indispensable para que aquéllas existan. Ni siquiera se trata de lo inverso a lo denunciado por Kant, ya que el punto de arranque de la prueba no está en la noción del Ser Perfecto, sino en las perfecciones graduadas captables en nuestro conocimiento sensitivo.

Lo que a primera vista puede considerarse como un cierto recurso al argumento ontológico es el principio de que el «más» y el «menos» presuponen el «máximo»: *magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est.* Traducido de un modo más literal, el sentido de esta afirmación consiste en que *el «más» y el «menos» se atribuyen a cosas diferentes en tanto que se aproximan, de diferente manera, a algo que es de una manera máxima (Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 3). Sin embargo, esta fórmula no difiere de la anterior esencialmente. No hay entre ambas nada que las distinga de una manera especial y que hiciese preferible a la segunda. En consecuencia, nos valdremos aquí de la primera, en razón, solamente, de su mayor brevedad. Y lo que ante todo importa ver es si en efecto el «máximo» de una cosa está supuesto de un modo conceptual por el «más» y el «menos» respectivos. Una vez resuelto este problema, y en el caso de que la solución sea afirmativa, es cuando habrá, a su vez, que discutir si ese máximo es algo meramente conceptual, o bien, por el contrario, algo efectivo.

Por lo que concierne a lo primero, cabe hacer, en principio, la objeción ya formulada por Leibniz contra el uso abusivo del superlativo absoluto. Hay, por ejemplo, números menores y mayores, pero no se da el número absolutamente máximo, ya que siempre es posible un número superior a cualquier otro dado, por muy grande que a éste se le suponga. Sin embargo, el concepto de la máxima Perfección —equivalentemente, el del Ser Infinito— se encuentra, según advierte el propio Leibniz, en situación muy distinta. En la idea de este Ser no se contiene ninguna limitación, ni cabe, por consiguiente, ninguna contradicción (véase: «Argumento ontológico»). Lo mismo se expresaría si se dijera que en este caso lo absurdo consistiría en que el Ser Infinito, la Máxima Perfección, fuese un ser restringido o limitado. Así, pues, lo que impide que la Perfección superlativa resulte contradictoria es cabalmente su ilimitación o infinitud, mientras que lo que hace que el número absolutamente máximo constituya en sí mismo una contradicción es la medida o el límite que todo número implica.

Ello equivale a afirmar que el superlativo absoluto es imposible en todo lo que de suyo es limitado, lo cual se comprende bien, puesto que lo esencialmente limitado no puede ser infinito, mientras que es necesario, en cambio, que lo sea el superlativo absoluto. Por consiguiente, no caben ni la máxima piedra, ni el máximo árbol, ni tampoco el máximo hombre, etc., en un sentido absoluto, sino tan sólo la mayor entre ciertas piedras, que no es lo mismo que la mayor de las piedras posibles, y el mayor entre ciertos árboles, no el mayor de los árboles habidos y por haber, o el mayor entre ciertos hombres, no el mayor hombre que se puede concebir, etc. Ni el ser-piedra, ni el ser-árbol, ni el ser-hombre, ni, en general, ningún modo limitado de ser, pueden ser máximos en un sentido absoluto,

porque no cabe que lo absolutamente máximo esté dándose en lo que implica de suyo alguna limitación.

Ahora bien, las perfecciones a las que la «cuarta vía» se refiere no son limitadas en sí mismas o, dicho con otros términos, no son de suyo perfecciones restringidas, aunque haya cosas en las que se den con algún límite, sino perfecciones absolutas. De éstas se habla al decir que encontramos en las cosas mayor o menor bondad, mayor o menor verdad, mayor o menor nobleza, mayor o menor entidad (cf. el texto cit. de la *Sum. Theol.).* La bondad de la que se trata en este caso es la propiedad trascendental designada con ese nombre: la radical apetibilidad de todo ser justamente en tanto que ser; y lo mismo sucede con la verdad de la que aquí se trata. Esa verdad es la verdad ontológica, la propiedad trascendental que estriba en la inteligibilidad (al menos, por un Entendimiento Ilimitado) de todo ser, justamente también en cuanto ser: véase «Ente (y propiedades del ente)». Todo ente, en tanto que ente, es bueno (apetecible) y verdadero (inteligible). Y también todo ente es algo noble, en la acepción trascendental de este adjetivo. La nobleza es la «eminencia» o la «excelencia»: algo de lo cual sólo la nada puede estar desprovista. Todo ente, por el contrario —justo por ser un ente—, sobresale o destaca respecto de lo que no es en modo alguno, vale decir, frente a la pura nada o contra ella. Ser un ente —sencillamente, ser— es, como quien dice, sobresalir, destacar, respecto del absoluto o completo no-ser. Y por último, es obvio que todo ente posee una cierta entidad: cualquier ente es un cierto ente, por muy poco que destaque o sobresalga frente al puro no-ser o contra él. En suma, lo único que carece de toda bondad, de toda verdad, de toda nobleza y de toda entidad es la nada pura o absoluta. Ni siquiera la nada relativa carece absolutamente de todo valor o perfección, puesto que la nada relativa es correlativamente un cierto ente, en el cual, por lo mismo y en la medida misma (poca o mucha) en que se da la entidad, se dan también todos esos valores o perfecciones que se llaman trascendentales.

Lo que aquí se denomina perfección es, pues, el valor atribuible a todo lo positivo en tanto que positivo, cabalmente en su oposición a todo lo negativo en tanto que negativo, entendiendo, a su vez, por negativo lo deficiente, lo falto o carente de algo. No cabe un ser enteramente deficiente. Todo ser es algo positivo, y la auténtica ontología es positivista en la más alta acepción. Afirmarlo equivale simplemente a decir que todo ser es algo positivo, justamente en tanto que ser. La negatividad o deficiencia que se da en los seres limitados les conviene a estos seres en tanto que limitados, no en calidad o a título de seres. «Ser» no es igual a «tener alguna limitación», si bien tampoco el «tener alguna limitación» estribe cabalmente en el «no-ser», antes por el contrario, para ser limitado es imprescindible ser de alguna forma (aunque no de tal forma que el respectivo ser sea imprescindible en un sentido absoluto).

En sí mismas, de suyo, la entidad, la nobleza (en su sentido ontológico) y la verdad y la bondad trascendentales no son defectos o faltas sino, por el contrario, perfecciones, y ello en la acepción más radical: porque no se dan sobreañadidas, a la manera de las perfecciones que se obtienen en virtud de la técnica o del arte, por obra de algún retoque, sino que ya son en todo ser desde el primer instante en que éste es. En consecuencia, los

conceptos correspondientes no pueden resultar contradictorios. Para ello haría falta que lo enteramente positivo, a lo cual se refieren, no fuese enteramente positivo.

Cabe que algo que es bueno adolezca de algún defecto, mas de ahí no se sigue que la bondad consista en la carencia, sino tan sólo que no es imposible en cuanto unida con alguna limitación. Y otro tanto debe decirse de la verdad ontológica y también de la nobleza y la entidad, en virtud de la identificación real de todas ellas con el ente en tanto que ente y, por lo mismo, entre sí: véase «Ente (y propiedades del ente)». Dicho de otra manera: los conceptos de las perfecciones en cuestión no podrían resultar contradictorios nada más que en el caso, enteramente contradictorio o imposible, de que lo positivo en tanto que positivo fuese lo negativo en tanto que negativo. Más aún: los conceptos de todas esas perfecciones son absolutamente necesarios para poder pensarlas como dadas, de un modo limitado, en los seres que las poseen y no las son, o sea, en todos los entes limitados. Y no otra cosa sino esa necesidad es lo que en primer lugar queda afirmado cuando se dice que el «más» y el «menos» suponen el «máximo» respectivo.

* * *

La pura y simple necesidad conceptual del «máximo» no es ninguna demostración de su existencia efectiva. Pretender que esa necesidad conceptual constituye la prueba de que en efecto existen las perfecciones no unidas a ninguna limitación o imperfección, sería tanto como volver, acaso sin darse cuenta, al argumento ontológico. Mas no es eso lo acontecido en el despliegue de la prueba tomista de la existencia de Dios como el Máximo Ser. La «cuarta vía» es un proceso lógico —como ha de serlo toda demostración—, pero tiene su punto de partida en unos datos de nuestra experiencia sensorial, es decir, en unos ejemplos de lo que son las perfecciones absolutas. Para entender lo ejemplificado en estos datos es enteramente indispensable no sólo que las perfecciones absolutas puedan ser concebidas, sino también que sea posible concebirlas como dadas de un modo limitado, pues así se presentan en sus ejemplos empíricos. Ahora bien, ya se ha hecho patente aquí que los conceptos de esas perfecciones son posibles, porque no cabe, según antes se demostró, que resulten contradictorios. Así, pues, lo que ahora se habrá de demostrar es que tampoco resulta contradictorio que las perfecciones absolutas se den limitadamente. Los ejemplos empíricos de ellas nos las muestran así. Cada uno de estos ejemplos es un caso de perfección absoluta dada con cierta relatividad: un ejemplo de algo que, sin incluir en sí mismo ningún tipo de imperfección, puede, no obstante, darse, y se está dando, de una manera relativa o limitada. ¿Cómo es ello posible?

Sólo cabe una respuesta a esta pregunta: lo que en sí mismo es limitado o absoluto no puede encontrarse unido con alguna limitación o imperfección nada más que como tenido por algo que no lo es, pues no es posible que lo ilimitado o absoluto, lo enteramente perfecto, se posea a sí mismo de una manera imperfecta. Para ello resultaría indispensable que fuese lo que él no es y que no fuese lo que él mismo es. «Lo que a algún ser le conviene por su propia naturaleza, no por alguna otra causa, no se puede dar

en ese ser de un modo restringido o deficiente» (*quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et defficiens esse non potest,* cf. *Sum. cont. Gent.,* II, c. 15). Por consiguiente, no cabe que lo que conviene a un ser menos que a otro —lo dosificable o graduable— sea lo mismo que lo que así lo posee, sino que sólo puede convenirle a ese ser por alguna otra causa *(quod igitur minus alicui convenit quam aliis, non convenit eo secundum suam naturam tantum, sed ex alia causa,* cf. *ibíd.).*

Estas últimas consideraciones presuponen la posibilidad de algo cuya índole sea tal, que su darse imperfectamente no constituya un único y solo modo de darse. Pero ello no implica ninguna contradicción. Lo que resultaría contradictorio en esta hipótesis no es la índole de ese algo, sino la identidad de su darse de una manera ilimitada con su darse de un modo limitado. La «cuarta vía» no pretende demostrar este absurdo, sino que no es absurdo, sino absolutamente necesario, que el ser, además de darse en ciertos casos con alguna carencia o restricción, también se dé, en algún caso distinto, de una manera perfecta: en toda su plenitud, como el Máximo Ser (en un sentido absoluto).

* * *

Lo que lleva a la afirmación de la necesidad de las perfecciones absolutas como existentes en sí —por tanto, no acompañadas de ninguna limitación o imperfección— es, en definitiva, el principio o la ley de la causalidad. El razonamiento que lo aplica en la presente ocasión es el que sigue: como las perfecciones absolutas se dan relativamente en los seres que no las son y sin que estos seres puedan dárselas a sí mismos, es necesario que todo ser que así las tiene se las deba a otro ser; ahora bien, ese otro ser, aunque pueda, a su vez, debérselas a otro, no puede ser un producto de una serie infinita de causas subordinadas en el mismo ejercicio de su peculiar actividad; por tanto, es indispensable que haya una Causa que contenga en sí, de una manera perfecta o ilimitada, todas las perfecciones absolutas que se dan imperfectamente en cualquier ser limitado.

La demostración de la imposibilidad de una serie infinita de causas subordinadas en el mismo ejercicio de su propia eficiencia se lleva a cabo, dentro de este Léxico, al hacer el examen del concepto de la causa eficiente (véase «Causa eficiente», así como también «Motor Inmóvil», «Causa eficiente incausada» y «Ser Necesario en sí»). La «cuarta vía» presupone esta demostración y aplica su resultado a los seres en los que las perfecciones absolutas se dan limitadamente, llegando a la conclusión de que estos seres son efectos de algo que no las posee de ese modo, sino que las es esencialmente y, por lo mismo, sin ninguna negación o restricción. Y, como quiera que no cabe ningún ser que realmente sea distinto de sí mismo, todas esas perfecciones absolutas son realmente una sola y misma Perfección: el propio Ser Absoluto, Dios como el Máximo Ser.

* * *

Se cita a veces como antecedente de esta demostración de la existencia de Dios un

texto, transmitido por Simplicio *(De Caelo,* I, schol.), de una obra perdida de Aristóteles, titulada, según las referencias, περὶ της φιλοσοφίας *(Acerca de la filosofía).* En ese texto se afirma: *donde quiera que existe lo mejor hay también algo óptimo; y como hay unos entes más perfectos que otros, es menester que exista ese óptimo ente en el cual consiste lo divino.*

El tránsito desde lo mejor en su acepción relativa (βέλτιον) hasta lo mejor en su sentido absoluto (ἄριστόν), que consiste cabalmente en lo divino (τό θείον), no aparece aquí justificado de una manera explícita, aunque sin duda se infiere de la necesidad de lo absoluto para que se dé lo relativo. Es muy probable que, en la obra a la que el texto aquí reproducido pertenece, Aristóteles se haya limitado a hacer una exposición de las tesis platónicas acerca de la necesidad de la existencia de los arquetipos absolutos de los seres meramente relativos sensorialmente captados. En cualquier caso, es seguro que Platón, por su parte, afirma que realmente existe una *belleza no dada en algo distinto de ella* y *de la cual participan todas las otras bellezas, sin que el surgir y el aparecer de estas otras la acreciente o la aminore en alguno, ni la cambie en ningún sentido (Banquete,* 211c). Esta tesis esquematiza la doctrina platónica de la *participación* (μέθεξις), según la cual lo que se da como participado ha de darse como causado en definitiva por algo que no se limita a poseerlo, sino que lo es esencialmente o de suyo (καθ᾽αὐτό).

A esta doctrina platónica se le suele hacer el comentario de que sólo las perfecciones no lastradas de suyo por ningún tipo o clase de imperfección son susceptibles de darse como aspectos de Dios. Mas lo único que en virtud de ello ha de excluirse es la posibilidad del superlativo absoluto en el caso de las perfecciones que suponen alguna imperfección o negación *(perfectiones mixtae,* frente a las *perfectiones simpliciter simplices,* o absolutamente ab-sueltas, desligadas de toda clase de límite). Para negar en redondo la validez de la teoría de la participación, haría falta probar la posibilidad de las perfecciones mixtas o relativas sin las simples en la acepción de enteramente absolutas; mas no cabe esa prueba, porque todo lo contradictorio es imposible. Cabe que un ser posea limitada o restrictamente una perfección trascendental, pero no cabe, en cambio, que la sea. Todo ser que se encuentra en este caso es realmente un compuesto, y todo lo compuesto tiene causa *(omne compositum causam habet),* la cual no estriba en él mismo (no cabe la *causa sui,* véase «Causa») ni tampoco en ninguno de los respectivos componentes, ya que esto requeriría que cada uno de ellos fuese no sólo la razón de ser de lo que él es, sino también la razón de ser de su no serlo de una manera cabal, de tal modo, por consiguiente, que sería por completo él mismo, sin ser, sin embargo, el mismo por completo.

La unidad de lo diverso es imposible sin algo que la produzca. Cabe que también su causa se comporte como una cierta unidad que enlaza la pluralidad o variedad de unos componentes que haya en ella; pero, en definitiva, y dado que es imposible la existencia de una serie infinita de causas subordinadas en el mismo ejercicio de su propia eficiencia, se llega a la conclusión de que todas las perfecciones mixtas son causadas por un Ser cuya Perfección no es causada ni mixta en modo alguno.

* * *

Hay una variante de la «cuarta vía», el argumento *henológico* (del griego ἕν = lo uno), cuya fórmula es la siguiente: lo tenido por varios seres no se puede deber a lo que es propio de cada uno de ellos, pues no cabe que lo diverso constituya la razón de ser de lo común; en consecuencia, todos y cada uno de los seres que poseen algo en común lo deben en definitiva a un cierto ser que no es ninguno de ellos, sino algo único y uno (ἕν, en la más estricta y radical acepción).

También este argumento es de origen platónico *(Fedón,* 101 a, y *República,* 109 b). R. Garrigou-Lagrange lo expone asi: «Fedón y Fedro no pueden tener *por sí mismos* la belleza; no cabe que la razón de su belleza la posean *en aquello que les distingue,* ya que eso es lo peculiar de cada uno, mientras que la belleza es común a los dos; *lo diverso no puede ser la razón de lo uno.* Decir que Fedón y Fedro son, por sí mismos, bellos es afirmar que lo de suyo diverso es uno con una unidad de semejanza y que unos elementos, *de suyo* diferentes y desemejantes por lo que les hace distinguirse entre sí, son semejantes *de suyo» (Dieu, son exist. et sa nat.,* edic. 1950, p. 286).

En resumen: la versión henológica de la «cuarta vía» explica la pluralidad por la unidad. Ésta es, en resolución, la causa, tanto eficiente como ejemplar, de aquélla. Pero se ha de observar que la unidad que así funciona como causa no es la que se repite en una pluralidad o en un conjunto, sino algo absolutamente irrepetible, una unidad que es única: vale decir, una unidad que consiste en su unicidad. Y de ello puede inferirse que, además de ser la sola causa de todo tipo de pluralidad o de conjunto —y también de sus elementos—, ha de identificarse con la absoluta o pura simplicidad, pues sólo de esta manera puede dar plena razón de que algo se posea y no se sea.

Como causa eficiente y ejemplar de todos y cada uno de los diversos conjuntos —y también de sus miembros—, el Ser absolutamente único y uno, en el que todas las perfecciones se resumen, no posee ninguna perfección, no porque todas le falten, sino porque consiste en todas ellas, bien de un modo formal, bien de una manera eminencial. Formalmente consiste en todas y cada una de las perfecciones absolutas, en tanto que éstas se identifican en realidad entre sí (no obstante su distinción conceptual), no como si todas ellas integrasen un cierto conjunto o colección. La unidad que es unicidad y simplicidad absoluta *(simpliciter simplex)* no puede ser un repertorio o suma de unidades. Por otro lado, y como ya antes se advirtió, todas las perfecciones absolutas, justo por ser absolutas, son una Perfección sola y única. Las perfecciones realmente diferentes entre sí son sólo las relativas, o sea, las que se dan acompañadas de alguna clase de imperfección o negación. Para ser realmente diferentes, han de hallarse afectadas por un cierto no-ser: el respectivo no-ser cada una de ellas lo propio o peculiar de las demás tomadas una por una.

El absoluto Ser en que consiste la omnímoda Perfección no puede identificarse formalmente con ninguna de las perfecciones relativas o unidimensionales, ni con su conjunto o colección. En cualquiera de esas dos formas se habría de dar el absurdo de que fuese lo que Él no es (una perfección limitada, o bien una pluralidad de perfecciones

imperfectas o restringidas) y de que no fuese lo que Él es (el Ser absolutamente único y simple). Por tanto, sólo cabe que sea todas las perfecciones relativas si las es de un modo eminencial: siendo lo que de positivo existe en ellas y no siendo, en cambio, lo que en ellas hay de negativo. Su necesidad de no ser lo segundo se infiere de la imposibilidad de que en el Máximo Ser haya ni tan siquiera la más mínima dosis de no-ser; y la necesidad de que todo lo positivo se dé en Él se deduce de su carácter de Causa eficiente y ejemplar de todos y cada uno de los seres, también de los que, siendo limitados, se comportan, a su manera (necesariamente relativa, limitada, imperfecta), como causas eficientes y ejemplares. Lo negativo no tiene su causa en Dios nada más que *per accidens* en tanto que Dios es causa de todo lo limitado, o sea, de todo lo positivo a lo cual le acontece, no por ser positivo, sino por serlo tan sólo de una manera restringida o relativa, el hallarse afectado de una cierta dosis de no-ser.

Motor Inmóvil

La expresión «motor inmóvil» no designa un motor que no mueve, sino un motor no movido. Habida cuenta de que en la terminología filosófica se da el nombre de «movimiento» a todo cambio o modificación (véase «Movimiento»), se comprende que en su sentido filosófico la expresión «motor inmóvil» signifique lo que, sin ser cambiado, hace que surja un cambio.

Aristóteles habla de un motor no movido —ἀκίνητον κινετόν—, del cual dependen, en definitiva, todos los cambios que en el universo se producen *(Fís.,* VIII, 258 b 13). Este motor inmóvil es también afirmado por Tomás de Aquino en sus Comentarios a Aristóteles *(In Fis.,* libro VII, c.p., lect. 12, n. 3) y en la primera de sus célebres cinco «vías» demostrativas de la existencia de Dios. Por el contrario, Kant niega la posibilidad de demostrar que exista un motor inmóvil, aunque niega también que sea posible demostrar que no existe *(Crít. de la razón pura,* «Dialéct. trasc.», 4.ª Antin.).

La idea de un motor inmóvil no puede ejemplificarse de una manera sensible. Nuestro conocimiento sensorial no nos pone ante ningún caso de un motor no movido. Todo motor que sensorialmente percibimos es un ser que funciona en virtud de que otro le hace entrar en actividad. No es que esta dependencia la captemos sensorialmente cada vez que observamos algún cambio. Las modificaciones realizadas en los seres exteriores a nosotros, y que son producidas por algún otro ser igualmente exterior al nuestro, no se nos manifiestan de tal modo que lleguemos a percibir el influjo del motor sobre lo movido. La percepción de este influjo la tenemos únicamente cuando la modificación se realiza en nosotros, o cuando somos nosotros mismos sus autores, dándonos cuenta de ello (véase «Causa»). Pero ni tan siquiera en esos casos tenemos un conocimiento sensorial de algún ser que no cambia al hacer que otro cambie.

Una cierta metáfora sensible del concepto de un motor que no es movido nos la dan, a su modo, los agentes «catalizadores» de las reacciones químicas. La especial intervención de estos agentes tiene lugar sin que se dé en ellos ningún tipo de modificación o variación. Su efecto «acelerador» no exige en ellos mismos ningún cambio. Sin embargo, tampoco cabe afirmar que los agentes catalizadores son motores inmóviles en la acepción más rigurosa y estricta, ya que son susceptibles de

modificaciones.

Lo que en filosofía se considera, en su sentido más estricto y riguroso, como motor inmóvil, ha de serlo absolutamente, no de una manera relativa. De ahí que la demostración de su existencia sea tenida por una prueba de la existencia de Dios como el único ser del cual procede realmente toda clase de cambios. Ahora bien, antes de probar que realmente el motor inmóvil se identifica con Dios, se ha de demostrar que su concepto no es el de un imposible, y que responde a una efectiva realidad. Son *dos* cuestiones distintas las que así se plantean: *a)* ¿es posible el motor inmóvil?; *b)* ¿existe efectivamente este motor?

* * *

La cuestión de la posibilidad de un motor no movido es tratada por Aristóteles (también en el libro VIII de su *Física)* y es resuelta por él afirmativamente. La argumentación que usa Aristóteles se resume diciendo que la índole de movido no conviene a ningún motor nada más que de un modo accidental. Lo único esencialmente imprescindible para tener el comportamiento de un motor es estar siendo agente de algún cambio, no el hallarse en la situación de un paciente de él. La misma tesis puede también expresarse de esta otra manera: «hacer cambiar» no es, de suyo, «estar siendo cambiado». Puede muy bien ocurrir que, al hacer que algo cambie, un motor se comporte como movido por otro, mas no porque lo primero sea lo mismo que lo segundo. El hecho de que un motor esté siendo el paciente de algún cambio no se puede deber precisamente a que a la vez esté siendo el agente de otro, sino a algo distinto de ello, aunque dado en el propio ser de ese motor, de la misma manera en que el ser médico no se debe al ser músico, si bien puede ocurrir que ambas cosas se encuentren juntas en uno y el mismo hombre.

Para la exacta comprensión de estas ideas resulta indispensable hacerse cargo de que cabe que un motor sea de tal índole que no pueda mover sin ser movido. Pero tampoco quiere esto decir que el ser agente de un cambio consista en ser el paciente de otro cambio, sino que el ser que, para comportarse como agente, necesita que otro le ponga en actividad, no es un ser activo por su esencia. Si lo fuese, no se podría comportar de una manera pasiva. Lo que un ser es esencialmente no puede dejar de serlo en su modo de funcionar; así que un ser que por su misma esencia fuese activo no podría funcionar como pasivo en ninguna ocasión, pues la esencia no es algo que unas veces se tiene y otras veces se deja de tener, o que en determinadas ocasiones es tenido tan sólo en parte. Así, pues, si algún ser es activo en virtud de su misma esencia, ese ser es actividad, y no puede ser pasivo en modo alguno, ya que no cabe que la actividad sea, de algún modo, pasiva.

En suma, el motor inmóvil no es ningún imposible. No hay ninguna contradicción en que un ser consiga que otro cambie sin que él mismo haya de ser modificado. Y tampoco es un imposible la absoluta o pura actividad. Lo imposible es que esta actividad sea, de algún modo, pasiva, o, dicho con otros términos, que la potencia pasiva entre en alguna

dosis dentro de la realidad del Acto Puro. Afirmar, como hace Kant en la antítesis de su «cuarta antinomia», que la realización de todo cambio exige a su vez un cambio en el motor respectivo, equivale a negar la posibilidad del Acto Puro, teniendo por evidente de una manera inmediata, o bien de un modo mediato, que la pura o absoluta actividad es realmente una pura o absoluta contradicción. Pero esta contradicción no es evidente, ni de un modo inmediato ni de una forma mediata.

Evidente de suyo —sin necesidad de prueba alguna— es que no cabe que la actividad consista en pasividad. De ello se infiere que tampoco cabe que lo activo, en tanto que activo, sea pasivo. Ciertamente, es posible, y no sólo posible, sino necesario, que lo que no es activo en virtud de su misma esencia, y, sin embargo, actúa, se comporte pasivamente al entrar en actividad. Pero esto no constituye la demostración de que toda actividad sea de tal índole que exija el entrar en ella. Este «entrar» presupone que aquello que lo realiza no es activo en virtud de su misma esencia, porque no cabe que la actividad entre en actividad. Lo que entra en ésta es lo que no es ella misma, sino algo que la puede poseer y que sólo la adquiere en virtud del influjo de otra cosa.

De esta suerte, la demostración de la posibilidad del motor inmóvil es, a la vez, la demostración de la imposibilidad de que este motor entre en funciones, pero no porque no pueda funcionar, sino porque no puede «haber no funcionado», es decir, porque sólo cabe que sea realmente al entrar en actividad. Pero esto no constituye la demostración de que toda actividad sea de tal índole que exija el entrar en ella. Para que el motor inmóvil sea posible, es necesario que no se dé en él ese «después», ni, por tanto, el «antes» correspondiente. En cuanto inmóvil, ha de estar sustraído a toda sucesión y todo tiempo. Y ello no es imposible, porque, como ya se ha dicho aquí, «hacer cambiar», ser motor, no es «estar siendo cambiado».

* * *

¿Pero existe realmente el motor inmóvil? Esta pregunta implica la convicción de que el cambio no es solamente posible, sino también efectivo, y la implica por dos razones: *a)* porque no podría haber ningún motor —ni movido, ni inmóvil— si en realidad no hubiese ningún cambio; *b)* porque, aunque hubiese algún cambio, no cabría atribuirlo a algún motor sin tener la evidencia de que ese cambio existe efectivamente.

La experiencia, tanto interna como externa, nos lleva a la convicción de que se dan cambios efectivos. En virtud de la experiencia interna percibimos todas las efectivas variaciones de nuestra vida consciente (cambios de sentimientos, de deseos y de estados o situaciones de nuestra facultad de conocer). Y la experiencia externa nos pone en la convicción de que hay cambios fuera de nosotros. Para negarlos, se habría de admitir que los sentidos mediante los cuales los captamos son no sólo imperfectos, sino esencial y radicalmente falaces; pero el juzgarlos así es contradictorio, porque todos nuestros juicios presuponen algún conocimiento sensorial (véase «Entendimiento humano») y, si todos nuestros conocimientos sensoriales son erróneos, no puede ser verdadero ninguno de los juicios que los tienen por condición, siendo también uno de esos juicios el que

afirma que esos conocimientos son erróneos (véase «Certeza», «Cualidad», «Evidencia», «Idealismo y realismo» y «Verdad del conocimiento»).

Contando con la evidencia de que se dan cambios efectivos, es lícito preguntarse a qué se deben. Todo cambio es el acto de un ente que está en potencia y en tanto que está en potencia (véase «Movimiento»). El cambio presupone algún sujeto, algún ser en el que se da y del cual es realmente diferente. El sujeto del cambio no es su propio cambiar. Si realmente lo fuese, no podría hallarse nunca en potencia pasiva de tenerlo, lo cual quiere decir que lo tendría hecho siempre, o sea, que en ningún momento lo tendría por hacer, ni siquiera en una sola de sus fases. Pero ello es incompatible con el ser propio del cambio. Mientras el cambio es, no está hecho del todo; y cuando ya está hecho totalmente, ha dejado de ser. De ahí la necesidad de reconocer que el sujeto y su cambio son realmente distintos. ¿Mas cómo se explica entonces su unidad? ¿A qué se debe que el sujeto cambie?

Para admitir que él mismo se modifica en virtud de su propio ser, sería preciso pensar que este ser es realmente su propio modificarse. Todo su ser consistiría, así, en cambiar. Pero esto es insostenible justamente por las razones que ya se han considerado y de las cuales se infiere que el sujeto que cambia y el cambio de este sujeto son realmente distintos. Mientras el cambio es, su sujeto está en potencia de cambiar, o, como antes se dijo, no tiene hecho enteramente su cambio. Ahora bien, ese mismo sujeto pone algo en su estar siendo cambiado, a saber: su hallarse en potencia, su comportarse como receptivo de la modificación que en él va dándose: en una palabra, su estar siendo pasivo en su propio cambiar.

Contra ello cabría alegar que la vida lo niega, ya que, en los seres vivientes limitados, la vida estriba en la capacidad, que estos seres poseen, de modificarse o cambiarse a sí mismos, lo cual implica la posibilidad de funcionar activa y pasivamente respecto de cada una de las variaciones así dadas. Todo acto vital es, en el ser viviente limitado, un acto que éste recibe, siendo él mismo el sujeto que lo confiere. En estos seres, la inmanencia propia del vivir no puede concebirse de otra forma que la que implica un sujeto que a sí mismo se da lo que él mismo recibe. Claro que el dar y el recibir son, de suyo, distintos, pero el sujeto de ellos es idéntico en este caso —o así lo parece, al menos—, como también son idénticos lo dado y lo recibido.

¿Habrá que pensar entonces que el principio de contradicción no es verdadero, o bien que no es verdadera la vida comúnmente atribuida a algunos de los seres limitados, entre ellos nosotros mismos? Ante todo, no es posible pensar realmente que el principio de contradicción no es verdadero. Otra cosa es decir —simplemente «decir»— que no lo es. Su evidencia inmediata, previa a cualquier otra clase de evidencia, no es mentalmente negable. Pero tampoco la vida se opone realmente a él en ningún caso. La capacidad que ciertos seres limitados tienen de modificarse o cambiarse a sí mismos se da tan sólo como un poder de auto-moción *inadecuada, incompleta.* Los seres dotados de ella están provistos de partes, y esto permite que, funcionando alguna activamente, el comportamiento del resto sea pasivo. Por consiguiente, no es el conjunto, el todo, de esas partes lo que de un modo completo da y recibe sus cambios. Incluso la parte que

funciona de una manera activa lo hace bajo el influjo de algún ser que no forma parte del conjunto al que ella esencialmente pertenece. Esa parte actúa, pues, en virtud de la acción de algo distinto de ella y también del conjunto en que se dan las demás, las que funcionan de una manera pasiva.

(La voz «parte» se toma aquí en su más amplio sentido: no exclusivamente en la acepción de la parte integrante o cuantitativa —véase «Cantidad»—, sino también como parte «potestativa», o sea, como un poder o facultad entre los varios dados en uno y el mismo ser, y hasta como un aspecto de una facultad determinada. Así, pongamos por caso, nuestra voluntad hace entrar en funcionamiento a nuestra facultad locomotriz y, de esta suerte, nuestro organismo se desplaza. Ello no obstante, la voluntad humana necesita, incluso para sus libres decisiones, que actúe el entendimiento, y para que éste actúe es indispensable que hayan funcionado los sentidos, los cuales, a su vez, son impulsados por unos estímulos externos).

De todo ello resulta que el sujeto del cambio —tanto si tiene vida como si no la tiene — es movido por otro ser: *quicquid movetur, ab alio movetur,* aun en el caso de que actúe con libertad. En los seres dotados de libre arbitrio, la facultad de querer puede actuar como autodeterminante, pero no con independencia de cualquier otro ser. Ningún ser limitado es absolutamente independiente ni en su ser ni en su obrar.

* * *

Tal vez pudiera pensarse que la ley de la inercia constituye una definitiva objeción al principio *quicquid movetur, ab alio movetur.* Brentano expone la dificultad de la manera siguiente: «Platón y Aristóteles no sabían nada de la ley de la inercia, según la cual el cuerpo que se encuentra en movimiento no tiene ninguna necesidad de un motor extrínseco a él y que continuamente lo impulse para mantenerlo en movimiento, como tampoco un cuerpo necesita, como quien dice, un «reposador», para mantenerse quieto. De la misma manera en que lo único que el cuerpo quieto necesita para mantenerse en reposo es que nada lo inquiete, así también lo único que el cuerpo en movimiento necesita para seguir moviéndose en línea recta, y sin que su velocidad se disminuya, es que ninguna cosa se lo impida» *(Sobre la existencia de Dios,* pp. 384-385).

Desde el punto de vista de la física positiva, la ley de la inercia es una *hipótesis* útil para explicar ciertos casos particulares —los de los proyectiles—, en tanto que susceptibles de expresión matemática. De esta hipótesis físico-positiva —que, como tal, no pretende ser la solución de ningún problema ontológico— dice H. Poincaré que «fue extendida a casos más generales (en la astronomía, por ejemplo), sin ninguna clase de temor, porque sabemos que en ellos la experiencia no la puede contradecir, de la misma manera en que tampoco la puede confirmar» *(La Science et l'Hypot.,* p. 119, cit. por R. Garrigou-Lagrange, en *Dieu, son exist. et sa nature,* edic. 1950, p. 254).

Independientemente de los límites que la ley de la inercia tenga en sus bases empíricas, lo que importa para la ontología del movimiento es la cuestión de si éste, una vez comenzado, prosigue sin el influjo del respectivo motor. La tesis según la cual el sujeto

del cambio es movido por otro ser no se refiere, única y simplemente, al comienzo del cambio, sino también a su prosecución. Para la verdad de esta tesis hace falta que lo que en ella se enuncia sea efectivo en todas y cada una de las etapas del cambio, no sólo cuando éste empieza. Ahora bien, en ninguna de esas etapas el sujeto del cambio deja de comportarse como algo que adquiere una novedad. De lo contrario, las diversas etapas no se distinguirán entre sí, lo cual, evidentemente, es un absurdo. Así, pues, el cambio no continúa, simplemente, por haber empezado, sino porque el motor que le dio inicio sigue influyendo en el sujeto que cambia, de tal forma que en éste vaya resultando actualizada la potencia pasiva de cambiar. La continuidad del movimiento es la continuidad de la dependencia del móvil respecto de su motor. Y las diferencias entre las etapas o fases del movimiento son únicamente las precisas para que éste, sin perder su unidad, se realice bajo la forma de una progresiva sucesión, es decir, gradualmente. (En la hipótesis de la inercia no se contempla el caso del movimiento instantáneo; sobre este cambio, véase «Movimiento»). Cada etapa implica la anterior, y ninguna se explica sino por el motor que hizo surgir la primera.

La «inercia» no tiene por qué ser interpretada como si lo que en ella está excluido fuese precisamente que el sujeto del cambio, una vez que éste ha comenzado, sea movido por otro ser. Lo que se enuncia, respecto del movimiento, en la afirmación de la inercia, es que éste se sigue dando, de un modo rectilíneo y uniforme, mientras no haya algo que lo impida. Ese algo, en virtud del cual puede impedirse que el movimiento prosiga (o bien, que se siga dando de ese modo), no lo puede ser únicamente el sujeto del movimiento. Pero esto, claro está, no significa que sea únicamente ese sujeto lo que explica que el movimiento continúe (tal y como empezó, o bien de un modo distinto), ni tampoco que por sí solo, única y simplemente por sí mismo, el movimiento siga realizándose (de la misma manera, o bien de otra).

Es verdad que frecuentemente la hipótesis de la inercia se formula como la negación de que el movimiento tenga necesidad de algún motor para poder seguir dándose. Pero esta negación no es necesaria para entender la inercia, ni se infiere lógicamente de sus bases empíricas; antes por el contrario, lo que de ellas lógicamente resulta es que ni el movimiento por sí solo, ni tampoco por sí solo ningún móvil, pueden lograr que el movimiento cese (o que deje de darse tal y como se daba).

La flecha que el arquero ha disparado —un caso también de proyectil— se desplaza movida por el arquero, no en el sentido de que éste la impulse de una manera directa y «personal», sino en virtud de una energía que él le ha dado, es decir, que él ha hecho que surja en ella. Esa energía es el *impetus* del que hablan los físicos y los filósofos medievales, y lo que en el lenguaje físico-matemático actual lleva el nombre de «fuerza viva». Sea cualquiera la expresión que se utilice, se trata de algo distinto del movimiento y del móvil y que en definitiva presupone el respectivo motor. Todo proyectil que se desplaza depende, en su movimiento, del motor que lo ha sustraído a la situación antecedente, y así cualquier proyectil que esté moviéndose es un sujeto movido por un ser en el cual él mismo no consiste. (Por lo demás se habla de un modo impropio cuando lo que se dice acerca del movimiento supone el considerarlo como si realmente fuera una

sustancia que produce ciertos efectos o que impide que surjan otros. Esa forma de hablar es pura mitología. Lo que con ella se hace, si se la toma en serio, es «hipostasiar» el ser del cambio).

La hipótesis de la inercia es tomada por J. Gredt *(Elem. Phil., Arist.-Thom.,* I, n. 359) como una especial aplicación del principio o la ley de la causalidad. Al hacerse esta aplicación, la tesis de la causalidad toma la forma «nada se cambia o se modifica a sí mismo» *(nihil movet aut transmutat seipsum),* si bien ha de sobreentenderse que la automoción así excluida es la adecuada o completa según el modo en el que aquí también se la ha negado para los seres vivos.

* * *

Suárez *(Disp. Met.,* XXIX, sect. 1, n. 7) afirma un *acto virtual* que hace posible que la voluntad humana se comporte de una manera activa sin que Dios deba intervenir con un concurso previo a la volición (véase «Concurso»). Ese acto virtual es una fuerza intermedia entre la potencia activa de querer y el acto u operación correspondiente, y de tal modo que tiene capacidad para actuar enteramente por sí misma. Garrigou-Lagrange ha impugnado esta doctrina de Suárez, en los siguientes términos: «Es fácil responder que ese acto virtual sigue siendo distinto de la acción que de él se deriva. ¿Hay, o no hay, en él un *devenir?* ¿Es eterna su acción, o, por el contrario, aparece en el tiempo? Esa aparición de algo *nuevo,* ese *fieri,* supone una potencia activa que no consistía en su actividad y que ni siquiera actuaba, sino que sólo tenía el poder de actuar. Y entonces, ¿cómo llega el acto virtual a ese acto segundo, del que no estaba dotado? Afirmar que lo hace por sí mismo es tanto como poner un comienzo absoluto, lo cual es contradictorio, ya que lo superior no resulta de lo inferior. Por consiguiente, ese acto virtual fue actualizado por un motor extrínseco, el cual, en resolución, ha de ser su propia actividad, sin poder consistir en el sujeto de ningún devenir» *(op. cit.,* I, p. 257; hay al final del texto una nota que remite a P. Gardeil, «L'Évolutionnisme et les princ. de S. Thomas», en *Rév. Thom.,* 1893, p. 323). (Lo esencial de esta impugnación de la tesis de Suárez puede aplicarse también a la *virtualidad* afirmada por Leibniz en diversos lugares y ocasiones, especialmente en su *Monadología).*

* * *

El motor indispensable para el cambio, y que realmente es distinto de éste y de su sujeto, puede ser, a su vez, un motor que funcione bajo el influjo de otro. Su entrar en actividad sería, en tal caso, un efecto que en él aparecería en virtud de la acción de otro motor. O lo que es igual: todo motor que actúa bajo el influjo de otro es un motor movido, cambiado, modificado. Ello implica que sea cambiable, modificable, movible, es decir, que sea móvil o, equivalentemente, que le sea posible transitar desde la potencia de mover hasta el acto de estar moviendo. Ahora bien, ello exige no ser simplemente acto, sino un compuesto de acto y de potencia pasiva. Su potencia activa de mover no se

hallaría necesariamente en acto de estar moviendo. Estar siendo realmente una potencia activa no es lo mismo que hallarse en actividad en todo instante. Por consiguiente, un ser dotado de la potencia activa de mover puede estar en potencia sólo pasiva de la correspondiente actividad. Y si, en efecto, es ésa su situación, el ejercicio de la actividad correspondiente no podrá darse en él sino bajo el influjo de algún ser que lo ponga «en actividad».

El motor que mueve a otro motor puede también ser movido. Esta posibilidad es reiterable indefinidamente, sin que ello quiera decir que el efectivo número de los motores movidos pueda, en algún momento, ser de suyo indeterminado. La idea de un «número indeterminado de suyo» es tan contradictoria como la del «número máximo». Cada número es un conjunto, concreto y determinado, de unidades. No ya sólo respecto de los números, sino también en general o simplemente la indeterminación es imposible: solamente es posible como puro *ens rationis* (con el que cabe operar —y así, en efecto, lo hacen los matemáticos— «como si fuera» un verdadero ser). Lo que realmente cabe es que un ser que está determinado de una cierta manera pueda quedar determinado de otra —y esa posibilidad es cabalmente la de que un cambio se dé—, pero ello es cosa distinta de que un ser esté siendo de tal modo que su modo de ser no esté siendo ninguno.

La posibilidad de reiterar una y otra vez, indefinidamente, el caso en el que se encuentra todo motor movido, es de la misma índole que la posibilidad de un número superior a cualquier número dado. De ningún modo se trata de que uno de los números posibles sea el superior a todos los demás, sino, al contrario, de que no hay tal número, ni puede, tampoco, haberlo. Mas por ser ese número aquello en lo que el número infinito habría de consistir, ha de negarse que éste sea posible. Lo posible es siempre un *número finito* —o sea, simplemente, un número— superior a otro dado. Es justamente lo mismo que lo que en el caso del continuo debe decirse a propósito de la posibilidad de reiterar su división. Esta posibilidad es infinita precisamente por ser siempre finito —determinado— el número de los fragmentos resultantes (véase «Continuo»).

No cabe, por consiguiente, que la serie de los motores que funcionen como movidos sea infinita, justamente por ser posible la infinita reiteración del caso en el que se encuentra todo motor movido. Por muy grande que sea la serie de los motores que se hallen en ese caso, siempre cabe una serie que contenga uno más de ellos. Mas no cabe que la adición de una unidad haga infinito a un número finito, por muy grande que sea este número.

Supongamos, no obstante, que se diese una cantidad infinita de motores movidos. Para esta hipótesis puede tal vez servir de alguna ayuda la distinción que hace Tomás de Aquino entre el número y la pluralidad. «Quien dijera que una pluralidad es infinita no estaría diciendo que es, o que tiene, número, pues el número añade a la pluralidad la medida» *(In Metaphys.,* lib. III, lect. 8). O sea: una pluralidad infinita no sería, ni tendría, un número infinito de elementos, sino que consistiría, por el contrario, en una cantidad in-numerable. (Tomás de Aquino no afirma que realmente la haya. Se limita a decir que no implica, de suyo, ninguna contradicción).

Pues bien, una pluralidad infinita de motores movidos no dejaría de comportarse toda ella como uno de estos motores. Sería, en suma —en conjunto—, un motor movido por otro. Y este otro motor no podría, a su vez, ser un motor movido, ya que en tal caso habría de ser una unidad de las que formen parte de la infinita pluralidad de todos los motores de esa índole. Por consiguiente, esta pluralidad no podría mover nada si no fuese movida por un cierto motor inmóvil. Y como quiera que efectivamente se dan cambios, y no cabe explicarlos de un modo definitivo y radical si no se admite que hay un motor inmóvil, resulta que hay que afirmar la existencia de este motor.

(Una serie integrada por motores que recíprocamente se moviesen, de tal forma que cada uno fuese movido y motor, estaría toda ella, tanto si fuese finita como si fuese infinita, en potencia pasiva de mover. Sería como un ser viviente al que ningún estímulo pusiera en actividad. Y en el caso de concebirla como un viviente absoluto, no sería ningún círculo de motores movidos, sino un motor inmóvil, independiente de cualquier otro motor).

* * *

La identidad real del motor inmóvil con el ser mismo de Dios se hace patente a través de la noción del Acto Puro. No cabe un motor inmóvil que no consista en pura actividad. Todo lo que tuviese de pasivo sería potencia pasiva, pura y simplemente receptiva. Pero un ser que fuese receptivo lo sería también, y de una manera necesaria, en su modo de comportarse activamente. No podría ejercer su actividad sin ser movido por otro. En suma, no podría ser, en realidad, un motor verdaderamente inmóvil. Ni tampoco es posible que haya varios motores de este tipo. Para que la pura actividad, el Acto Puro, se diese en diversos casos, haría falta que en cada caso estuviese realmente dado con algo que distinguiera a ese caso de los demás, y ese algo no puede ser lo mismo que se repite en sus distintas versiones. Así, pues, haría falta que el Acto Puro se uniese, en cada una de éstas, con algo distinto de él; pero entonces no podría ser el Acto Puro en ninguno de todos esos casos.

Por último, la necesidad de que el ser al que se refiere el concepto de Dios sea precisamente el Acto Puro se pone de manifiesto por la imposibilidad de que Dios se comporte de una manera pasiva, como determinado por algún otro ser, respecto del cual habría de ser una cierta entidad subordinada. Hablar de Dios como algo que no se reduce a la idea humana de su propia entidad es referirse a Él concibiéndolo como el ser del cual realmente dependen todos los otros seres y que, por tanto, no puede subordinarse a ninguno de ellos.

Movimiento

En el lenguaje ordinario o más común el término «movimiento» equivale a «desplazamiento» y designa, por consiguiente, una de las diversas formas en que hay cambios, a saber: la variación o el cambio de lugar. De ahí que el hecho del movimiento sea exclusivamente atribuido a los entes corpóreos. Sólo los cuerpos se mueven o resultan movidos, en la acepción de cambiados o variados de lugar: es decir, desplazados.

La terminología filosófica usa el término «movimiento» en una acepción más amplia. En filosofía se llama movimiento a todo cambio, a cualquier variación, empezando por el desplazamiento. Aquí se va a hablar del movimiento en su más amplio sentido, de suerte que cuando sea preciso referirse, de una manera concreta, al simple desplazamiento, emplearemos el nombre de «movimiento local». Digamos, pues, en resumen, que el tema del cual vamos a ocuparnos es el cambio o la variación («devenir»).

* * *

El movimiento es una realidad que sensorialmente percibimos o que, en determinadas ocasiones, solamente inferimos (a la vista del hecho de que una y la misma realidad, que antes se presentaba con una cierta determinación, aparece después con otra). En efecto, no todos los movimientos son sensorialmente perceptibles. Los hay de tal rapidez que parecen «vistos y no vistos». Tal vez fuera mejor decir que «vemos que no los vemos». Nuestro único modo de captarlos es darnos cuenta (por medio de la razón) de que se han dado sin que nos demos cuenta (por medio de los sentidos). Una vez más, tenemos aquí una prueba de cómo un hecho efectivo es captado, realmente, de un modo extrasensorial, aun en el caso de que sea material el ente en el que ese hecho se produce. Por lo que se ve, el «ser un hecho» no tiene nada que ver con el «poder ser visto», e incluso este «no tener nada que ver» es enteramente independiente de nuestra capacidad de percibir de un modo puramente sensorial, ya que tampoco es perceptible de este modo, sino tan sólo de una manera intelectiva.

Pero volvamos al hecho del movimiento, no con el fin de *ver* los movimientos que resultan visibles —los que se dan gradualmente—, sino para *entender* en qué consisten

todos los movimientos, sean o no sean graduales, y tanto si son desplazamientos como si no lo son. Tomado así, en general, el movimiento es, ante todo, algo que realmente se da, pero que no se da realmente en sí y por sí, como si fuese lo que se dice una sustancia, un sujeto individual. El movimiento es un hecho que, cuando se da realmente, se está dando realmente en algún ente que no es, a su vez, un movimiento.

Consideremos, por ejemplo, el caso de un cuerpo que se desplaza. Ese cuerpo no es su desplazamiento. Su desplazarse consiste en un estar cambiando de lugar, pero este estar cambiando de lugar no se desplaza a su vez: no es algo que esté cambiando, a su vez, de lugar. Lo que cambia de lugar o se desplaza no es el propio desplazamiento, sino el cuerpo en el que éste se está dando. Por consiguiente, no es menester decir que el movimiento acontece en un sujeto que *no es* movimiento, sino que *está* en movimiento, es decir, que simplemente lo tiene. Si lo fuese, no sería un sujeto que realmente está en movimiento, sino el movimiento de un sujeto, y si éste, a su vez, fuese por su parte un movimiento, tendría necesidad de otro sujeto, y así indefinidamente. Pero, por más que se aplace el cumplimiento de la necesidad de un sujeto del movimiento, ese mero aplazar no suprime esa misma necesidad, ni permite, realmente, desentenderse de ella. No podemos entender el movimiento sin entenderlo como algo dado en un sujeto que lo tiene y que, por lo mismo, no consiste realmente en un movimiento, sino en una entidad sujeta a él.

* * *

La afirmación de un absoluto o puro devenir, o sea, de un devenir ab-suelto, desligado de todo sujeto de él, es la afirmación de un imposible, no la afirmación de algo real. La tesis de un absoluto devenir es una pura o absoluta contradicción. Ni siquiera es el devenir de la contradicción, el ir viniendo ésta a hacerse realidad (Hegel), sino la contradicción del devenir, su más absoluta o pura negación.

Por el contrario, la tesis de que en todo devenir hay realmente un sujeto es una tesis que expresa algo necesario, no sólo para que haya algún devenir real, sino para que realmente lo entendamos. Tanto en su «ser» como en su «poder ser entendido», el devenir implica algún sujeto. En su ser, implica el mismo sujeto que se encuentra sujeto al devenir, y, en su ser entendido, implica, además de ese sujeto que deviene, otro sujeto real, el que entiende, o comprende, el hecho del devenir.

¿A qué puede deberse el hecho de querer eliminar del movimiento el sujeto correspondiente? A esta pregunta es necesario responder que semejante hecho no se debe —no se puede deber— a la imposibilidad de comprender el ser mismo del movimiento si se le prende de un sujeto o portador. Este prenderle de algún sujeto real que lo posea y lo mantenga es la única forma de com-prender, a la vez, el movimiento real y el sujeto al que éste, necesariamente, está ligado. ¿No será que se teme que, al ligarlo a un sujeto, éste lo sujete y paralice? Para que ese temor fuese un temor fundado o razonable, sería preciso que el sujeto *del* movimiento no estuviese sujeto *al* movimiento. Pero este sujeto es algo que sólo resulta concebido si a la vez es pensado

como afectado por el movimiento mismo: no sólo como algo que está, o sub-está, *en* éste, sino también como algo que queda sujeto *a* él. ¿Hasta qué punto? No tanto como para que haya que decir que, en el instante de cesar el movimiento, también su sujeto cesa, sino tan sólo como para que haya que afirmar que, precisamente en ese instante, el sujeto en cuestión cesa de estar sujeto al correspondiente movimiento, sin que deje por ello de estar siendo un sujeto que existe y que tiene aptitud para movimientos ulteriores.

El movimiento no queda paralizado por el sujeto sobreentendido —o, en mejor expresión, subentendido— en él, a título, justamente, de afectado *por* él, es decir, de sometido a movimiento. Cabalmente al contrario: ese sujeto entra en movimiento, sin quedar paralizado en su entidad, ni como entidad movible o móvil, ni como entidad sin más. Aquello en lo que consiste ese sujeto independientemente de su estar (o encontrarse) en movimiento, lo sigue siendo, sin quedar cesado ni abolido por hallarse en esa situación. Lo que sucede es nada más y nada menos que el hecho de que, en su devenir, ese sujeto cambia, de tal manera que lo que ya *él mismo* estaba siendo lo pasa a ser de otro modo. Ni el sujeto del movimiento sujeta o paraliza al movimiento hasta hacerlo imposible, ni el movimiento, para ser posible, expulsa de sí mismo a su sujeto, echando a andar por su cuenta, como si fuese un no-sujeto que camina, un caminar sin sujeto, que realmente va abriéndose camino al ponerse realmente a andar. (Lo que el poeta advierte al caminante no es que no exista caminante alguno a quien poder hacerle una advertencia, sino que no existe más camino que el que, al andar, él caminante se traza. Machado no deshace al caminante, ni se deshace de él. Solamente le hace una advertencia o, si se quiere, le da un aviso y consejo: que no descargue su responsabilidad de caminante en el hecho de estar siguiendo algún camino que ya otros han andado antes que él o que con él, tal vez, están andando).

* * *

Así, pues, el movimiento y su sujeto son distintos, sin que esto quiera decir que cada uno vaya por su lado, como si no tuviesen nada que ver entre sí. El sujeto del movimiento es un ente movible, móvil: un ente capaz de movimiento, mas no de serlo, sino de tenerlo. Y, por su parte, el movimiento mismo es la actualización de su sujeto en calidad de ente móvil: el acto en que un ente móvil se actualiza, justamente en tanto que móvil. Ello equivale a decir que el movimiento consiste en la actualización de la movilidad en cuanto tal. Ahora bien, por ser la movilidad una capacidad, no un ente-en-sí, ha de ser poseída por el respectivo sujeto. Ninguna capacidad es ente-en-sí, un ente (dentro de lo que cabe) independiente. Toda capacidad es algo dado en un cierto sujeto. La movilidad es una capacidad que ciertos sujetos tienen. A estos sujetos, precisamente por tenerla, se les llama entes móviles. De ahí la necesidad de distinguir el movimiento, la movilidad y el ente móvil. No se trata de distinguir por distinguir, sino de la objetiva y efectiva necesidad de no confundir un ente, que está dotado de una cierta capacidad, con la capacidad de la que ese ente está dotado, ni con la actualización correspondiente. Todo ello constituye, a su manera, una cierta unidad. No es un caos o un desorden, sino un

orden, el cual, como todo orden, es la unidad de una pluralidad, no la unidad de algo simple.

En consecuencia, para respetar a la vez esa unidad y esa pluralidad, será preciso decir, en el caso que nos ocupa, que el movimiento es la actualización de la capacidad que un ente tiene en tanto que es realmente un ente móvil. Claro está que con esto no se hace lo que se llama una definición, pues en la definición no debe entrar lo que mediante ella se define. Todo *circulus in definiendo* es tan vicioso como cualquier *circulus in demonstrando.* Mas no sólo es verdad que el movimiento no puede ser definido con una definición reiterativa, pura y simplemente circular, sino también que no cabe definirlo en modo alguno. Todo lo más que cabe es describirlo, sobre la base de que ya se conoce lo que él es. El concepto del movimiento es uno de los conceptos que no admiten aclaración, y no por ser inevitablemente oscuros y confusos, sino, al contrario, por no poder ser más claros. Ni se les puede aclarar, ni hace falta su aclaración. Lo que sí cabe es reflexionar sobre ellos y, de esta manera, describirlos. Si la reflexión que sobre ellos se hace es ontológica, también será ontológica la descripción que de esta manera se consiga. Por consiguiente, la descripción ontológica del movimiento será la que se consiga al reflexionar ontológicamente sobre él: al examinarlo en su *entidad.*

¿Cuál es, pues, la entidad del movimiento? Para facilitar su descripción, reflexionemos sobre uno de sus casos, el más sencillo o fácil de entender, por ser también el más próximo a nuestra capacidad de imaginar o incluso a la de «ver» sensorialmente. Este caso lo constituye el movimiento local, el desplazamiento, en tanto que se va dando gradualmente, como desgranado o por etapas, de forma que nos deja tiempo para verlo en su efectivo discurrir o transcurrir. El curso que va siguiendo el movimiento local es visible a su modo. La visión de este curso es un ir viendo cómo transcurre o discurre. Es una visión *del* movimiento, a la vez que una visión *en* movimiento, y este «a la vez» significa todo lo más que puede significar, a saber: que lo uno y lo otro son lo mismo, una misma visión, en el sentido de una visión continuada o continua. Esta visión continua o continuada no es, sin embargo, intelección de un movimiento local. Tal intelección o comprensión no corre a cargo de la mera vista, sino tan sólo del entendimiento, bien que en unión con ella, es decir, refiriéndose, en tanto que entendimiento, a lo que con la vista, en cuanto vista, se va viendo cómo transcurre.

Mientras la visión de un movimiento local es una visión en movimiento, un ver que es un seguir viendo (o un seguir con la vista) el gradual ir desplazándose algún cuerpo, la correspondiente intelección no es una intelección en movimiento. Lo que en realidad se está moviendo es lo en ella entendido y la respectiva visión. La intelección de lo que se ve que en efecto se está moviendo no es un discurrir de la razón, lo denominado propiamente un raciocinio (aunque puede fundamentarlo), sino que es, simplemente, un único o inmóvil acto de entender. Mientras lo visto y su visión se mueven, el entendimiento, que se fija en lo que está transcurriendo, sigue fijo: se fija, exclusivamente, en «lo que es» —en todas y cada una de sus diversas etapas— el efectivo transcurso de un movimiento local. No lleva a cabo diversas intelecciones, ni siquiera una pluralidad de intelecciones en continuidad unas con otras, sino una sola y

misma intelección.

¿Y qué es lo que así se entiende desde el inicio del movimiento local hasta que éste termina? Ante todo, pero no sólo en el comienzo, lo que resulta entendido es que se está dando en algún ente algo que en él antes no se daba. Reflexionemos sobre lo así entendido. El ente en el que un desplazamiento se está dando era antes un ente que se hallaba en potencia de trasladarse a un lugar, distinto, naturalmente, del que entonces tenía. Ahora bien, esto que acabamos de decir, aunque se dice en una sola frase, es más complejo de lo que a primera vista puede tal vez parecer. Encontrarse en potencia de trasladarse a un lugar no es un único estar o encontrarse en potencia, sino dos, a saber: hallarse, por una parte, en potencia de estar en el lugar en cuestión, y hallarse, por otra parte, en potencia de ir trasladándose hacia ese lugar. Antes de desplazarse, el ente móvil se encontraba en potencia de lo uno y lo otro. En cambio, cuando ya está desplazándose, aunque sigue todavía estando en potencia de estar en ese lugar, ya se encuentra, *de alguna forma,* en acto de ir trasladándose hacia él. ¿Por qué sólo «de alguna forma»? ¿No está ya enteramente en acto de su ir trasladándose? ¿Es que acaso sigue, todavía, en potencia respecto de él, tal y como lo estaba cuando aún no se estaba trasladando? Exactamente lo mismo que tal y como lo estaba cuando aún no se trasladaba, no lo está, ni lo puede estar cuando ya se desplaza. Pero de otra manera no sólo puede, sino que tiene, que seguir estando, en potencia de irse trasladando, mientras no esté todavía en el lugar al que va. En tanto no llegue a él, continúa en potencia no sólo de estar en él, sino también de desplazarse hasta alcanzarlo.

Parece como si hubiera que decir que, «a pesar» de estar ya en acto de traslado, todavía está en potencia de desplazarse al sitio en el que va a estar. Pero, en rigor, no se da aquí un «a pesar», sino un «en virtud». Por estar desplazándose, es decir, por no estar nada más que desplazándose, sigue estando en potencia de traslado hacia el lugar que efectivamente va a ocupar cuando ya se haya desplazado por completo hasta él. Mientras no se haya concluido ese traslado, sigue estando en potencia, todavía, tanto de ocupar ese lugar hacia el cual se dirige, cuanto de lo que aún le queda por hacer, o por que le hagan, para acabar de desplazarse a él. Aún le queda por recorrer alguna parte. Y cuando, realmente, ya no le quede ninguna, tampoco le quedará realmente nada de su desplazamiento o traslación. Éstos se habrán consumado, pero a costa de haberse consumido toda su efectividad o realidad. El precio que el movimiento ha de pagar por su plenitud o acabamiento es su plena extinción o anulación. Al estar hecho del todo, está del todo deshecho.

* * *

Las anteriores consideraciones nos permiten la clara intelección de la manera en la que Aristóteles describe ontológicamente lo que es el movimiento en general (no solamente el movimiento local, sino cualquier movimiento). El movimiento o κίνησις es ontológicamente descrito por Aristóteles como *«el acto de un ente que está en potencia, en tanto que está en potencia» (Física,* III, 1, 201 a 10). Analicemos esta descripción:

a) El movimiento es acto, no potencia, ni pasiva ni activa. El hecho —o, mejor dicho,

la necesidad— de implicar ambas potencias no es el hecho imposible —o la imposibilidad del hecho— de ser las dos o una sola. El movimiento no es potencia alguna, sino un acto de un ente que está en potencia.

b) Como acto de un ente que no es ese mismo acto, sino que sólo lo tiene, el movimiento es, pero sólo en tanto que dado en algún ente afectado por él y que así se comporta como el sujeto pasivo —potencial— del cual él, como acto, es una actualización. Ese ente que se comporta como el sujeto pasivo, actualizado por el acto del movimiento, es, con independencia de esta actualización, un ente en acto, no un ente que solamente esté en potencia. Su movimiento no le hace ser en acto un ente, sino tan sólo un ente en acto de movimiento.

c) El movimiento es, por tanto, el acto de un ente que está en potencia, *en tanto que* está en potencia. Este «en tanto que» es lo decisivo para la comprensión del movimiento. El acto en que éste consiste no es el que se está dando en algún ente donde *además* se está dando también una potencia para otro acto distinto, sino el que está dándose en un ente *por virtud,* justamente, de que éste se halla aún en potencia respecto a ese mismo acto. Para entenderlo de una manera cabal, hay que entenderlo enteramente así, y no, de un modo parcial, como si fuese la parte que de acto hay en algún ente donde, además, hay una cierta parte de potencia. El ente que se encuentra en movimiento está en acto de movimiento totalmente y, por lo mismo, totalmente en potencia de movimiento. No cabe una situación medianera o intermediaria entre estar en potencia respecto del movimiento y estar, respecto de él, en acto. O se está en esa potencia totalmente, y entonces no cabe estar en ella a medias, ni, por tanto, a medias en acto, o no se está, en modo alguno, ni en ese acto ni en esa potencia. El acto en el que se halla un ente en movimiento no es ninguna semipotencia; ni la potencia en la que está ese ente es ningún semiacto. El movimiento es el acto de un ente que enteramente está en acto y enteramente en potencia, aunque no bajo el mismo aspecto, pues tal cosa sería una pura contradicción. El ente que se encuentra en movimiento está en acto de éste y en potencia del término hacia el cual se dirige, de suerte que, en virtud de lo segundo, está en potencia de «seguir moviéndose». Y en todo ello está dándose, en el caso del movimiento sucesivo, una estricta continuidad.

Con el fin de entender esa continuidad, com-prendiendo (prendiendo conjuntamente) los dos aspectos que en ella se articulan o conjugan, lo mejor que se puede hacer es compararla con la pura y simple yuxtaposición de acto y potencia, que también puede darse. Consideremos un ejemplo muy sencillo. Sea un cuerpo a la temperatura de 10 grados centígrados y que está fijo en ella. Este cuerpo está en acto de esos 10 grados de temperatura, a la vez que, pongamos por caso, en potencia de 16. Su acto de estar en 10 y su potencia de estar en 16 se dan como meramente yuxtapuestos. No constituyen propiamente una unidad. No es por estar aún en potencia de 16 por lo que ese cuerpo está ya en acto de 10. Pero supongamos ahora que el mismo cuerpo se mueve, térmicamente, desde los 10 hasta los 16. Su movimiento térmico es un acto que no se está dando en él como sólo yuxtapuesto o añadido al hecho de que, a la vez, se está dando también en él la potencia de estar en 16 y la de seguir moviéndose realmente hacia

esta temperatura, sino un acto que se da precisamente *en tanto que* se están dando en su sujeto estas dos mismas potencias (las cuales, en rigor, son una sola).

De ahí que Tomás de Aquino haya afirmado, en una sentencia tan concisa como expresiva, que el movimiento es *un acto imperfecto y un acto de algo imperfecto (actus imperfectus et imperfecti, In Metaphys.,* XI, 9, n. 2.305). Es un acto imperfecto, no por no encontrarse su sujeto enteramente en él, sino por la razón de que el acto en que el movimiento consiste existe sólo cuando no está hecho totalmente, porque, una vez que está hecho del todo, ya no es. Y es un acto de algo imperfecto, porque el ente en el cual se da es un ente al que a la vez algo le falta. El movimiento implica en su sujeto una carencia, un cierto no-tener lo que tendrá cuando deje de estar en movimiento.

Tanto la descripción aristotélica como la aquinatense se aplican de una manera muy sencilla al caso del movimiento sucesivo. Pero también son válidas para los movimientos instantáneos, si se eliminan, como corresponde, los elementos propios de los otros. En uno y el mismo instante, el movimiento instantáneo es y no es. Naturalmente, esto no puede significar que en ese instante el movimiento sea y no sea instantáneo, ni que sea y no sea movimiento. Lo único posible en ese instante es que, en él, a la vez, ese movimiento sea y no sea. Para que ello acontezca —de forma que el movimiento no transcurra de un modo procesual, pero se dé realmente— no es preciso que ese instante se divida como en dos subinstantes; ni de este modo podría resolverse nada, pues la cuestión se volvería a plantear para cada uno de los dos subinstantes de ese único instante. Pero, en cambio, es posible y necesario el distinguir en ese mismo instante *dos aspectos:* el que le corresponde como instante en el que está «siendo» un movimiento, y el que le pertenece en cuanto instante en el cual ese movimiento está «dejando de ser».

En relación al primero de estos aspectos, el movimiento instantáneo es el acto de un ente que está en potencia en tanto que está en potencia, porque, de lo contrario, ese ente estaría previamente en acto de aquello mismo que con el movimiento instantáneo consigue, en cuyo caso este movimiento no sería, en realidad, ningún movimiento, ya que con él no se consigue algo que su sujeto no tuviese ya antes; o bien sería un movimiento que ya se habría dado antes de ese preciso instante en el que también deja de ser (lo cual va contra el hecho de la simultaneidad del «ser» y el «dejar de ser» del movimiento instantáneo). Y en relación al segundo de los aspectos de ese mismo y único instante en el cual está siendo y dejando de ser, el movimiento instantáneo no deja de ser instantáneo para convertirse en sucesivo, ni de ser movimiento para mudarse en estabilidad, sino que cesa, simplemente, de ser, aunque deja algo en su sujeto: algo que en éste no se estaba dando antes de ese momento en que el movimiento instantáneo es y a la vez no es. Ese algo queda, sigue siendo, mientras que el movimiento instantáneo desaparece, se extingue.

Por consiguiente, no es verdad, en manera alguna, que el movimiento instantáneo desautorice o desmienta el valor ontológico del principio lógico de contradicción. El movimiento instantáneo no es la contradicción de ese principio, ni el principio de una ontología que contradiga a la lógica del concepto del ente, en tanto que opuesto al del no-ente. Lo que el movimiento instantáneo desmiente o desautoriza es solamente la fórmula

en la que se afirma la imposibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo. Pero esta fórmula no es el enunciado propio del principio según el cual «lo que es no es lo que no es». El enunciado válido y correcto del principio, ontológico y lógico, de contradicción no incluye ninguna clase de referencia al tiempo. Lo que en ese principio está incluido, de una manera implícita, es la referencia *negativa* a «uno y el mismo aspecto». Si la hacemos explícita, el principio lógico y ontológico de contradicción se enuncia de esta manera: «bajo uno y el mismo aspecto, lo que es *no* es lo que no es».

* * *

Por ser todo movimiento —tanto el que se da instantáneamente como el que se da de un modo sucesivo— un cierto acto imperfecto y un acto de algo imperfecto, es imposible que en Dios, el Ente en el cual consiste la máxima y absoluta perfección, se dé algún tipo o especie de mutabilidad. Dios es absolutamente —enteramente— inmutable (véase «Atributos divinos entitativos»). Ello no quiere decir que Dios sea inactivo de una manera absoluta o, al menos, de una manera relativa. Dios es Absoluta Actividad, no esa relativa actividad en que consiste toda actividad condicionada por la necesidad de transitar de la potencia al acto, ni la absoluta inactividad que sería propia de un ente que de ningún modo fuese activo, es decir, que no fuese activo ni de una manera relativa ni de un modo condicionado. Tal ente no sería realmente ningún ente. «El obrar sigue al ser», lo prolonga o prosigue (véase «Naturaleza»), sin que con esto se pretenda afirmar que todo ente actúa en todo instante. El hecho de que haya instantes en los que un ente relativo no es activo no es el hecho de que ese ente sea, absolutamente hablando, inoperante. Y Dios, por no ser un ente relativo, es absolutamente activo, o sea, actúa en todo instante (en un único instante eterno), sin tener que aguardar una ocasión propicia que le permita pasar de la potencia al acto de ser activo. Dios, por ser Acto Puro, no «pasa» a ser actuante desde la potencia de actuar. Aunque no hubiera creado ningún ente, Dios sería absolutamente activo, operativo, tal y como lo es, aun habiendo creado todos esos entes relativos a los que ama y quiere, sin tener que salir de sí: amándose y queriéndose a sí mismo de una manera absoluta, independiente de la realidad y del valor de esos entes. No los quiere por lo que ellos son, como tampoco por lo que ellos valen, considerados en sí. Los quiere, sencillamente, porque los «quiere querer», en una absoluta libertad, que les confiere todo el ser y el valer que en ellos hay. Dicho de otra manera, que no supone ningún panteísmo: los quiere porque Él se quiere y porque en este quererse Él a sí mismo quiere también que sean y que valgan, sin que ello le haga tener ninguna clase de cambio en su propia entidad.

Naturaleza

Comencemos por la acepción filosóficamente menos importante del vocablo «naturaleza». Llamamos Naturaleza al ámbito primordial de nuestra vida, constituido por todos los seres materiales según la realidad que en sí poseen antecedentemente a los efectos de cualquier técnica humana. Dentro de ese ámbito primario, que es nuestra más radical y universal circunstancia, los hombres nos construimos otros ámbitos más adaptados, si sabemos actuar con discreción, a nuestras necesidades, y en los que, según muy varias formas y en muy diversa medida, se refleja el ser de nuestro espíritu. Por virtud de la técnica, y si el uso que de ésta hacemos no es violento o *contra natura,* nuestra circunstancia material y el modo en que la vivimos se humanizan; y sólo así, como elevados al nivel en que nuestro espíritu los pone, pueden satisfacer nuestras necesidades materiales de un modo no solamente material, sino también conforme o adecuado al coeficiente espiritual de nuestro ser.

Todo ello es posible, en primer lugar, porque, dentro de ciertos límites, la Naturaleza no se opone a que la tratemos así. La naturaleza (con minúscula) de la Naturaleza (con mayúscula) permite el señorío del hombre sobre ella. Pero, en segundo lugar, este dominio humano de las realidades materiales implica, en el hombre mismo, una peculiar naturaleza de la que no están dotados otros seres. Además de tener una Naturaleza circundante, el hombre tiene una naturaleza que le es suya de una manera intrínseca y que, por ser racional en uno de sus aspectos, le permite comportarse como hombre, no sólo como animal, incluso cuando da satisfacción a las necesidades que comparte con los demás animales. Y esa misma naturaleza intrínsecamente humana —la que no es nuestro contorno material, sino el dintorno de nuestra propia índole de hombres— nos permite también el ejercicio de una actitud teórica ante ese ámbito primordial de nuestra vida y una voluntad de respeto a su propia entidad. Esa actitud teórica y esa voluntad de respeto no se justifican solamente por su utilidad en cuanto medios para adquirir unas ciencias de las que se derivan unas técnicas y para evitar que se puedan volver contra nosotros las mismas realidades materiales que, bien tratadas, están a nuestro servicio. La contemplación y el respeto de la Naturaleza son también necesidades humanas naturales, exigencias primarias de nuestro modo de ser y cuya satisfacción se nos presenta como un

cierto valor en sí y por sí. (Ello es tan innegable que no hay por qué recargarlo con esa especie de romántico panteísmo, latente en ciertas tendencias del «ecologismo» hoy tan en boga, y que es, más bien, una falta de discreción y de mesura, cuando no el simple eco de una ideología materialista más o menos alquitarada).

Nos encontramos, pues, con *dos sentidos* de una y la misma palabra, los cuales se diferencian —en español— por escrito según que la inicial de ella se consigne con mayúscula o con minúscula. Aquí se va a tratar únicamente de la «naturaleza» (con minúscula), aquella cuyo sentido es, en resolución, el del término «índole». Tanto el hombre como la Naturaleza en la que él vive (y, dentro de ella, todos los seres que la constituyen) tiene su índole propia, su respectiva y peculiar naturaleza. Cada ente tiene la suya. La *noción general de la naturaleza,* como algo que a su manera todo ente posee, es el concepto que a continuación vamos a exponer y analizar.

* * *

Todo ente es operativo a su modo y manera. «El obrar sigue al ser», dice un filosofema de la ontología más realista. Lo que con él se trata de expresar no se reduce a lo que se afirmaría si se dijera que para obrar hay que ser, de tal modo, por ende, que todo cuanto en verdad no tiene ser —todo cuanto no es más que una pura ficción— no puede tampoco obrar. Desde luego, es patente que, para poder «ser operativo», es necesario «ser». Pero el sentido del filosofema mencionado va más allá de esta evidencia elemental, añadiéndole estas dos afirmaciones: *a)* que ningún ente es absolutamente inoperante; *b)* que la forma de obrar de cada ente depende de lo que él es. Veamos el alcance de ambas tesis.

a) Un ente absolutamente inoperante sería un ente que ni siquiera haría nada por mantenerse en su ser. Sería, por tanto, un ente que estaría mantenido, en su propia entidad, por otro u otros. Más aún: todo su ser se reduciría a «ser mantenido» y su entidad sería, por consiguiente, una absoluta o pura pasividad, un completo «dejarse hacer». La teología natural demuestra que existe un ente que mantiene [véase «Creación (y conservación)»] en el ser a todos los demás entes, de tal forma que, aunque éstos no sólo son, sino que también son activos, su actividad es posible sólo en la medida en que, a su vez, es mantenida por Dios, sin que ello signifique el imposible de que esa actividad sea, simplemente, una pura pasividad. Lo que respecto de los demás entes hace Dios no se limita a que sean, sino que se extiende también a que en verdad sean activos. En la medida en la que esos entes son realmente obra efectiva de Dios (y sólo en esa medida son realmente) se asemejan a Él y, como Él, son activos; pero, como su ser no es el de Dios, no pueden obrar como Dios obra. Y así, mientras que el ser y el obrar son realmente idénticos en Dios, en los entes que no son Dios se distinguen realmente, sin que esto quiera decir que su ser vaya por un lado y por otro su obrar. Todo cuanto en estos entes hay de ser lo hay también de poder de acción, y lo que les falta de éste les falta también de aquél. Su mismo ser es un poder operativo, aunque no un obrar en todo instante. Pero no por no obrar en todo instante son absolutamente inoperantes los entes

que no son Dios. Su inoperancia y su operatividad son relativas, como su propio ser.

b) Aunque todos los entes que no son Dios coinciden por el carácter relativo de su ser y su obrar, no todos tienen la misma forma de ser, ni obran del mismo modo. Sus maneras de obrar son tan diversas como sus formas de ser. Ello quiere decir que la medida de la diversidad de sus modos de obrar es la medida de la diversidad de las maneras de ser a las que aquéllos efectivamente corresponden. O, dicho con otros términos, cada modo de obrar responde a un modo de ser, lo sigue o, lo que es igual, lo continúa, lo prosigue. De esta suerte, el obrar es una prolongación o prosecución del mismo ser. Aquél es actividad, y éste es actualidad. Y ambos son acto, no pura y simple potencia. Todo ser es, en acto, un poder activo, aunque no en todo instante se encuentra en actividad, salvo en el caso de Dios, que, por ser Acto Puro, está en todo instante en acto no sólo de posesión de su propio poder activo, sino también de ejercerlo. Su índole, su *naturaleza,* de Acto Puro, es decir, de pura y simple actualidad, le hace ser, en todo instante, actividad.

Según sea su naturaleza, así obra o puede obrar cada uno de los diversos entes. Por tanto, la naturaleza es, en cada ente, la respectiva índole o esencia, en calidad de principio de toda su actividad, no de una parte de ésta. Las diversas facultades o potencias que en uno y el mismo ente puede haber son ramificaciones, canales de actividad, de ese fundamental principio operativo, esencialmente único, indiviso, que es la misma naturaleza de ese ente. Así, por ejemplo, el entendimiento y la facultad de la visión son poderes operativos diferentes, con una diferencia tan real como la que se da entre el entender y el mero ser sensitivo; pero ambas facultades son poderes que, sin confundirse, pueden darse, y se dan, juntos en el ente que tiene la peculiar índole o naturaleza denominada humana. Lo mismo ocurre con nuestras demás facultades. Cada una de ellas es realmente un principio intrínseco inmediato de una determinada especie o clase de actividades humanas. La facultad auditiva, por ejemplo, es el principio intrínseco inmediato de todas nuestras posibles audiciones, siendo el principio extrínseco inmediato de ellas el sonido, de la misma manera en que el principio intrínseco inmediato de todas nuestras percepciones visuales es la vista —la facultad de ver—, mientras que el principio extrínseco inmediato de ese tipo de percepciones lo constituye el color.

El conjunto integrado por todas las facultades que tenemos no es nuestra naturaleza. La naturaleza de un ciego es la de ser humano, y lo mismo sucede con la de un sordomudo, la de un cojo, la de un «mongólico», la de un subnormal, etc. Y, en un hombre dotado de todas las facultades que son propias de la peculiar naturaleza humana, la debilidad de una o de varias, o incluso de todas ellas, no tiene por resultado el que ese hombre deje de poseer una naturaleza humana auténtica. Continúa siendo un hombre y teniendo, por ello, la naturaleza respectiva, aunque, evidentemente, mermada en sus facultades. Por consiguiente, la naturaleza —la del hombre, o la de cualquier otro ente— no es la suma de todas sus facultades, sino el principio intrínseco remoto de todas las operaciones asequibles a un ente determinado. Es un principio intrínseco de ellas, de esas operaciones, porque se encuentra en el ente del que en cada caso se trate, pero no es inmediato, sino remoto, porque no es ninguna facultad, ni la suma de todas las

facultades, de ese ente, según hemos ya aclarado en las consideraciones anteriores.

La naturaleza es, pues, en cada ente, la índole propia de éste, su peculiar esencia o manera de ser, en tanto que efectivamente dada en él como su más radical principio activo. Por eso, la ontología realista considera que la naturaleza es la esencia, pero no en su estaticidad, no sólo en cuanto principio de unas determinaciones permanentes, sino como poder de actividad, como raíz de todas las facultades cuyo campo de operación lo constituye, en conjunto, el del ente correspondiente (en conjunto, no en parte, es decir, no como un campo operativo propio de una determinada facultad). Ahora bien, en los entes que no son Dios toda actividad implica siempre —ya lo observamos antes— alguna dosis de pasividad en su sujeto. Sólo Dios es activo de una manera absoluta, es decir, absolutamente activo, sin ningún coeficiente de mera pasividad. Su naturaleza de Acto Puro es la de un ente cuya completa entidad es enteramente actividad. No así ninguno de los demás entes. ¿Habrá de admitirse, entonces, que hay en ellos, además de un radical principio operativo, otro principio, no menos radical que éste, pero que es la raíz de toda la pasividad propia de los entes cuya naturaleza no es divina?

Afirmar que en todo ente que no es Dios existen dos principios radicales, el uno de actividad y el otro, en cambio, de pasividad, equivale a afirmar que cada uno de esos diversos entes está intrínsecamente diversificado en su propio carácter de ente, lo cual es tanto como decir que posee dos esencias radicales, o, expresado de otra manera, que, en vez de una esencia, tiene dos, tan radical la una como la otra. Pero esto es posible sólo para cada pareja de entes, no para uno y el mismo. En consecuencia, es menester afirmar que la misma y única esencia de cada uno de esos mismos entes constituye la naturaleza respectiva, en tanto que esa sola y misma esencia es a la vez, y sin contradicción, activa en un cierto aspecto y, en cambio, pasiva en otro.

Habida cuenta, por tanto, de la totalidad de los aspectos del ser de cada ente que no es Dios, se ha de afirmar que la naturaleza de estos entes es, en cada uno de ellos, un principio radical de actividad y de pasividad. En los entes menos activos —en los que en su actividad son más pasivos—, lo lógico y natural es que la naturaleza que poseen sea más pasiva que activa, sin dejar de ser, radicalmente, un principio de actividad. Ello permite entender la definición aristotélica de la naturaleza de los entes corpóreos y mutables. De esta naturaleza es de la que Aristóteles afirma *(Física,* II, 1) que es, en cada uno de esos entes, el respectivo principio, radical y esencial, del cambio y de la estabilidad o quietud de lo que en éste adquiere su sujeto. En los entes corpóreos ese cambio es más pasivo que activo, y la relativa estabilidad de lo adquirido en él por su sujeto es una quieta, estática, posesión de lo que así se adquiere, más que una actividad de mantenerlo frente a algo que de una manera activa se le oponga. (Este modo de interpretar la definición aristotélica de la naturaleza se justifica por su atenimiento al mismo hecho de que el propio Aristóteles consigne en su tratado de Física lo que él entiende por naturaleza, lo que ésta es, según él, en el caso concreto de los entes de los que su Física se ocupa de una manera especial, a saber, los entes corpóreos).

La definición aristotélica no es, ni pretende ser, una definición absolutamente universal, válida, por tanto, para cualquier tipo de ente. Resultaría ya, por tanto, inválida,

si quisiéramos aplicarla en el más absoluto de los casos, el del Ente Absoluto. Mas ni Aristóteles pretendió aplicarla en este caso, sino tan sólo en el de las entidades relativas de los entes corpóreos, ni aquí se la extenderá más allá del caso de estos entes. Ello no obstante, esa definición, depurada de los elementos relativos al caso especial del ser corpóreo, vale para cualquier naturaleza que no sea la de Dios. Para el caso de Dios no es válida, ni aun depurada de esos elementos, porque el ser propio de Dios, además de incorpóreo, es también inmutable. La naturaleza divina es el principio de todas las demás naturalezas *(natura naturans,* según dice la fórmula que a su vez la contradistingue de toda *natura naturata).* Todas las demás naturalezas son naturalezas relativas a los entes mutables y, como éstos son relativos a Dios, por depender radicalmente de Él, también sus naturalezas son enteramente relativas a la que Dios posee o, mejor dicho, es. La única naturaleza realmente absoluta y pura es Dios mismo, donde no hay distinción entre el tener y el ser, es decir, donde el tener se reduce, de una manera absoluta, al puro ser.

Despojada de los elementos concernientes al caso especial del ser corpóreo, la naturaleza puede definirse, para todos los entes susceptibles de cambio como lo que es, en cada uno de ellos, el principio intrínseco, radical y esencial de su modo de ser activos y de su modo de ser pasivos. No es enteramente indispensable hacer una referencia a la conservación de lo que en cada cambio adquieren estos entes, porque ya esa referencia está incluida en la pasividad propia de ellos. Ser pasivo es, en efecto, comportarse como sujeto receptivo de algo que se debe a otro ente, y para conservar, de una manera pasiva, lo recibido, no hace falta ninguna actividad. Esa conservación es tan pasiva como la respectiva recepción, y ambas dependen de la naturaleza del sujeto del que en cada caso se trate. Así, pongamos por caso, un metal no recibe ni conserva el calor del mismo modo en que lo recibe y conserva una planta. Ni una persona de más talento «natural» que otra recibe y conserva el conocimiento científico de la misma manera en que esa otra lo recibe y conserva. Y otro tanto sucede con el modo de ser activo que es propio de cada ente. Cada ente es activo a la manera que su naturaleza le permite. La forma en que es activo un ser humano difiere esencialmente de la forma en que los animales irracionales son activos.

Incluso dentro de la especie humana, aunque todos los hombres poseamos la misma naturaleza de esta especie, cada uno tiene una distinta en tanto que naturaleza individual. Y así, aunque nos son comunes nuestras actividades específicas y nuestras igualmente específicas pasividades, el modo según el cual las unas y las otras tienen lugar en cada uno de los individuos humanos depende de la concreta naturaleza individual de cada cual. Por eso es una injusticia —una «falta de ajuste», un «desajuste» respecto de la efectiva realidad natural— tanto el prescindir de la naturaleza que en común poseemos todos los hombres, fijándonos solamente en lo que nos distingue a unos de otros, cuanto el quedarse en aquélla y despreciar o ignorar que, lo mismo en el dar que en el recibir, la naturaleza individual de cada nombre es un factor que debe ser atendido, si se quiere ser justo —cabalmente ajustado—, no en abstracto, sino en concreto, no en una forma utópica, sino de modo real y efectivamente existencial.

Los derechos y los deberes naturales no son derechos ni deberes reales si no se ajustan

a la naturaleza real del ser humano, vale decir, si se los concibe de manera que, o bien se olvida la naturaleza específicamente común a todos los hombres, o bien quedan desatendidos los diversos coeficientes que poseen, en tanto que se distinguen entre sí, las diversas naturalezas individuales de los hombres concretos, por más que todas coincidan en su carácter de humanas. La noción de «naturaleza humana» es tan abstracta como cualquier noción universal, pero ello no justifica que se incurra en un abstraccionismo igualitario cuando se trata de su aplicación a los diversos individuos concretos, cada uno de los cuales es un hombre a su modo y manera: ciertamente, tan hombre como los otros, pero no al modo y la manera en que los otros —uno por uno, individual, concretamente— son, en efecto, hombres.

* * *

A diferencia del animal irracional y de todos los seres infrahumanos, el hombre tiene, por naturaleza, una cierta capacidad de ser señor de sí mismo. Es libre hasta cierto punto: hasta donde se lo permite su propia naturaleza. Ni su libertad es absoluta, ni es tampoco absoluta su falta de libertad. La libertad humana es relativa, tan relativa como el hombre mismo y como todo lo que éste puede poseer. Pero esa relativa libertad es una libertad auténtica o efectiva, no una ilusoria o aparente libertad. Es tan real como la naturaleza humana, en la cual tiene su fundamento o raíz.

Por tenerla en virtud de su propia naturaleza, el hombre cuenta de una manera natural con esta capacidad de ser señor de sí mismo, aunque a veces la niegue en una forma más o menos artificial e «interesada»: por ejemplo, para eximirse de tener que cargar con las responsabilidades consiguientes. La libertad es, a su modo, para el hombre un peso, y como tal la podemos considerar, aunque no hace falta para ello que nos sintamos abrumados por su carga o pensemos que estamos sobrecargados. Nuestra propia naturaleza puede también ser vista como un peso. Y, en rigor, así es necesario verla para poder tener la libertad como algo oneroso. Lo inconsecuente es cargar todo el peso sobre la naturaleza y aliviárselo, en cambio, a la libertad. Ahora bien, por muy inconsecuente que ello sea, no cabe duda de que se ha dado como un hecho en algunas corrientes filosóficas. Tal es el caso del «historicismo», del «positivismo jurídico» y de la «filosofía existencialista».

1) Como teoría filosófica, el historicismo sobrepasa la conciencia —incluso la más hipersensible— de que el hombre es histórico en el sentido de que su índole ofrece, en cuanto libre, una indefinida variedad de manifestaciones, a lo largo no sólo del espacio, sino, sobre todo, del tiempo. Esta indefinida variedad de los concretos e individuales modos de ser hombre se despliega en el curso de la historia sobre la base de la persistencia de un esencial y común denominador: la propia esencia específica de los seres humanos, que no se da nunca aislada, sino afectada en cada uno de sus individuos por unas determinaciones singulares irreductiblemente diferentes. La naturaleza específica del hombre es la misma en todos los casos, con lógica y total independencia de sus múltiples inflexiones en razas, temperamentos, caracteres y formas o estilos

históricos de vida. Estas múltiples inflexiones se dan al modo de unas declinaciones de una idéntica forma sustancial de ser. Y el hecho de reconocer su variedad no se opone, en manera alguna, a la afirmación de que todas son variaciones de uno y el mismo tema específico. Pero el historicismo sobrepasa esta última afirmación. Como teoría filosófica, tiene su origen en el nominalismo o, cuando menos, en el conceptualismo (véase «Universales»). En efecto, el historicismo es la teoría filosófica según la cual, en vez de tener historia, el ser humano la es, y ello por ser libertad y no sólo tenerla. Veamos las implicaciones contenidas en esta doble ecuación.

Según el historicismo, para que el hombre sea realmente libre es menester que carezca de toda naturaleza. Libertad significa indeterminación, soltura, agilidad, mientras que la naturaleza es monótona, fija, rígida. Por tanto, la afirmación de que el hombre posee una naturaleza es la negación del libre albedrío humano. Todo lo más que cabe, según esto, es sostener que el hombre, en cuanto animal, tiene efectivamente una cierta naturaleza, siempre y cuando se añada, de inmediato, que no tiene ninguna en cuanto hombre. El comportamiento natural es un modo de conducirse que repite continuamente su propia monotonía, tal como ocurre en los animales infrahumanos y en todos los entes naturales. Actuar de un modo natural significaría, pues, en el hombre, una continua reedición de su conducta. El innegable testimonio de la historia desmiente la afirmación de semejante modo de actuar como conducta propia del ser humano. En consecuencia, será menester decir que el hombre es su propia historia, sin que por debajo de ella se dé nada que deba considerarse como la naturaleza del hombre en tanto que hombre. Ser hombre es ser libertad, y actuar como hombre significa, en cada individuo humano, un ir libremente haciéndose una concreta historia, un vivir que es biográfico y no un mero vivir biológico.

La apología de la libertad, que así hace el historicismo, explica bien la fortuna que éste ha llegado a tener. El *natural* apego a la libertad, propio de todo hombre, incluso de los que niegan el libre albedrío humano, actúa de cómplice oculto de la negación historicista de que el hombre, en tanto que hombre, tenga alguna naturaleza. Pero hay también otro cómplice, no menos eficaz que el anterior y tan denunciable como él, aunque, como acontece en todas las confusiones, suele pasar prácticamente inadvertido: la confusión de algo en lo que realmente consiste toda naturaleza, a saber, «un principio fijo de comportamiento», con algo que en realidad la naturaleza específica del hombre no es, ni puede ser en modo alguno, a saber, «un principio de comportamiento fijo» (sin ninguna libre variación).

Un principio fijo de comportamiento lo es, efectivamente, toda naturaleza —también, a su manera, la del hombre—, porque toda naturaleza, tal como antes hemos podido observar, se identifica, en los entes mutables, con la esencia correspondiente en su dimensión operativa (no tan sólo según su pasividad, sino también según su actividad), y toda esencia es fija, permanente, a través de los cambios del respectivo sujeto. Este sujeto cambia, permaneciendo idéntica su esencia; y sus diversas modificaciones, tanto en lo que tienen de pasivo cuanto en lo que de activo existe en ellas, se realizan de acuerdo, en conformidad, con la forma esencial y más radical de ser del sujeto correspondiente. Si éste desaparece, ya no cabe decir que cambia, sino tan sólo que ha

sido sustituido. No es que él se cambie por otro, sino que por otro *le* han cambiado, lo cual no es un cambio *en él,* sino en el conjunto o subconjunto que con él y con ese otro se integraba. Por muchos que sean los cambios que se den o se puedan dar en un sujeto, ese sujeto es el mismo, según su esencia, a través de toda la serie de esos múltiples cambios. Si alguien dice de mí que «hay que ver lo mucho que he cambiado», de mí *mismo* lo dice, no de algún remoto o próximo pariente mío, a cuyo cargo, tal vez para descargarme un poco en mis faenas, haya corrido la serie entera, o una parte, de ese abundante cambiar que a *mí* mismo se me atribuye.

La esencia en su dimensión operativa —o sea, la naturaleza— no se opone a que en su sujeto se den cambios, salvo que ese sujeto sea inmutable (que es lo que ocurre en Dios y sólo en Él, sin que ello quiera decir que no sea activo, pues lo que en realidad se quiere decir con ello es que es activo de una manera absoluta, sin tener que cumplir la condición, propia de los seres relativos, de pasar de la potencia al acto; o, dicho de otra manera, Dios es permanentemente actividad). En los entes que no son Dios, no ya sólo la naturaleza no se opone a que en el sujeto respectivo se den cambios, sino que ella es, precisamente, el principio más radical, intrínseco y esencial de todas las variaciones, habidas y por haber, en ese *mismo* sujeto. Como se ve, el ser «un principio fijo de comportamiento» no es igual que el ser «un principio de comportamiento fijo». Lo fijo no es, necesariamente, el propio comportamiento, sino el principio de él, en tanto que persiste o permanece a través de las variaciones del respectivo sujeto. Cierto que la manera en que éstas van aconteciendo corresponde, o se ajusta, a la índole esencial de ese principio, mas de aquí no se sigue que no sean variaciones, sino tan sólo que todas ellas, en toda su variedad —poca o mucha, según los casos— han de darse como se pueden dar en cada caso de un ente cuya naturaleza no consiente cualquier clase de variación. Por muy diversos que entre sí puedan ser los actos de libertad propios del hombre, y por mucho que éste vaya cambiando al ejercerlos, esos actos de libertad son siempre, todos, actos de un ente cuya naturaleza sigue siendo la peculiar de un hombre, de tal suerte, por tanto, que esa libertad es sólo humana, no la absoluta y pura libertad, que pertenece, en exclusiva, a Dios.

No podemos, por consiguiente, tomarnos la libertad de convertirnos en Dios por el solo ejercicio de nuestra relativa —humana— libertad. Quien puede divinizar realmente a un ser humano es Dios mismo y tan sólo Él, en virtud de su absoluta libertad y del poder absoluto que su misma absoluta índole o naturaleza le hace realmente posible. Y eso es, cabalmente, según la Revelación, lo que Dios ha hecho en Cristo, al encarnarse en Jesús, y lo que puede hacer en cualquier hombre que libremente le quiera corresponder, contando ya con la «gracia», humana en su recepción y divina en su origen, la cual es, a su vez, un nuevo principio operativo, que no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona o sobreeleva. Y el ser sobreelevada de esta suerte no acontece en nuestra naturaleza por virtud de lo que ella tiene de principio de actividad y de capacidad de iniciativa, sino en virtud de esa otra dimensión que en ella hay por ser principio de pasividad o recepción: la que permite que su sujeto sea receptivo de alguna entidad que viene de un ente distinto de Él. (En el concreto caso de la gracia, esa entidad es la

«divinizante», que el hombre le es posible recibir, pero sólo de Dios. No elegimos a Dios; Él nos elige. La iniciativa no es nuestra, sino de Él, como esa «intencionalidad del Ser» sobre el sujeto, de la que Heidegger habla en un contexto distinto, pero no enteramente ajeno al tema que nos ocupa).

[La más esencial y radical de todas las variaciones que nuestra naturaleza nos permite, a la vez que la más esencial y radical de todas las de nuestro libre albedrío, es nuestra con-versión (y cada una también de nuestras re-conversiones) al ser de Dios, que nos insta a participar en Él sobrenatural y libremente, a título de hijos suyos, de modo que nuestro obrar se siga, libre y sobrenaturalmente, de nuestro ser por completo —y, por tanto, también con plena naturalidad— obra de Dios. También en ello el obrar sigue o prosigue al ser: en este caso, al ser —natural, libre y sobrenaturalmente— hijos de Dios].

2) Pasemos a la doctrina del positivismo jurídico. Bastará examinar sumariamente su tesis fundamental (véase «Derecho»). La tesis fundamental del positivismo jurídico es la antítesis del derecho natural: no hay más derechos que los positivos, los que la ley, de hecho, determina. Ni siquiera se trata de que, de hecho, sólo se reconozcan los derechos determinados, en tanto que tales, por la ley. Al fin y al cabo, ello sería admitir que la ley «reconoce» esos derechos, o sea, que no es ella misma, ni tampoco el legislador, quien realmente los hace ser derechos, sino tan sólo quien los acepta como tales porque así «deben» ser tomados, limitándose, de esta forma, a concretarlos o establecer la manera en que se los puede ejercer y debe respetarse su ejercicio. Pero no es esto lo que realmente admite el positivismo jurídico. Este positivismo pone el ser entero del derecho en la voluntad del legislador, expresada en la ley, en representación, según se dice, de la voluntad popular. Así, pues, en el mejor de los casos —por lo que toca a la representatividad—, el positivismo jurídico pone en la voluntad popular todo el ser del derecho, quitándolo, por tanto, de la naturaleza propia del ser humano y, en consecuencia, de la voluntad y del saber divinos. Es un «voluntarismo popular», cuando no se limita a ser de hecho un simple voluntarismo de los líderes, o de los cabecillas, o, tal vez, de los demagogos, que mejor o peor el pueblo elige o se le hace que elija.

En resumen: el positivismo jurídico —no de una manera muy distinta a la de un hábil prestidigitador— transforma el hecho en derecho, a costa, evidentemente, de hacer del derecho un simple hecho. Su defensa es su ambigüedad, tras la cual se refugia al mantener unas veces que es bien lícito, de hecho, el que los hechos, a fuerza de repetirse, acaben siendo tomados por derechos, y diciendo, en otras ocasiones, que, a fuerza de repetirse, los derechos se van gastando —como las «frase hechas»— y acaban por no ser más que meros hechos o frases inoperantes, de tan precario sentido, que prácticamente es lícito el cambiarlos por otros que, valga la manera de decirlo, sean realmente unos «derechos-hechos = hechos-derechos», al menos por algún tiempo, hasta que cambie otra vez la voluntad popular o algo que la supla o incluso que la suplante (pues tanto da, a los efectos pura y simplemente positivos, cuanto a los negativos, lo uno como lo otro). Y de esta forma, el positivismo —a su modo, también negativismo— jurídico resulta, en definitiva, un caso o aplicación de la teoría historicista, en virtud de lo cual hay que aplicarle la crítica a la que objetivamente es acreedor el historicismo en

general.

3) Consideremos, por último, la filosofía existencialista, aunque sólo en función de aquello a lo que en ésta viene a reducirse la noción de naturaleza en tanto que aplicada al ser humano. Se llama filosofía existencialista a la dirección filosófica seguida por las diversas corrientes según las cuales la «existencia» antecede a la «esencia», concretamente en el caso del hombre. De acuerdo con esta tesis, la esencia propia del hombre se sigue de su existencia en el sentido de que se va haciendo en ella, a través de su propio curso temporal. El hombre es, por consiguiente, lo que él se va haciendo a lo largo de su existir, sin acabar nunca de estar hecho del todo, mientras realmente existe. Sólo la muerte cierra o acaba su esencia. A través de su curso existencial, el hombre tiene su esencia abierta, siempre «en vilo», en potencia, como una posibilidad en vías de actualizarse, sin llegar a estar nunca actualizada del todo. Ello trae a la memoria la tesis aristotélica sobre el modo de ser que tiene el cambio: acto de un ente en potencia, en tanto que está en potencia (véase «Movimiento»). Y no es extraño que acuda a la memoria este recuerdo, porque el modo en que Aristóteles concibe el hecho de estar cambiando pasó a Hegel, cuyo influjo en el existencialismo se ve cada vez mejor.

La esencia propia del hombre es, en la filosofía existencialista (que invierte la ontología aristotélica), una manera de ser que se sigue, se va siguiendo, del modo humano de obrar. El hombre, así interpretado, es lo que se va siguiendo, o prosiguiendo, de una actividad libre y absoluta, como la de Dios, pero que, a diferencia de la actividad propia de Dios, pasa a la actualidad desde la posibilidad. La actividad humana, el hombre mismo, se realiza —se «autorrealiza»— como una absoluta o pura actividad que, sin embargo, no es una actualidad pura o absoluta, por estar siempre en potencia respecto de su propio ser o hacerse, mientras le quede algo por hacer o por ser. La evidente contradicción que en ello hay es, mostrada explícitamente en su íntima desnudez, la más rigurosa crítica que se puede hacer de esta doctrina, a la que también hay que aplicar todo lo dicho antes a propósito del pensamiento historicista.

Ni los derechos ni los deberes humanos pueden fundamentarse cabalmente sin una ontología que reconozca que el hombre tiene de suyo, previa a todas sus libres decisiones, una naturaleza propia de él y efecto de lo que Dios, sabiendo por qué lo quiere, ha querido, y sigue queriendo, en su absoluta e inmutable voluntad, que el hombre realmente sea.

Ordenador Supremo

La última de las cinco «vías» demostrativas de la existencia de Dios, establecidas por Tomás de Aquino, desemboca en la afirmación de la existencia de un Supremo Ser Ordenador de todas las actividades de los seres que no tienen conocimiento. Este Ser es el designado con la palabra «Dios», aunque al llamarlo así no lo concibamos solamente como el Ordenador supremo o absoluto de una clase de actividades.

(La ordenación de los comportamientos inconscientes no podría ser divina si no fuese absoluta, y no cabe que realmente sea absoluta si se limita al aspecto por el que aquéllos difieren de los demás, ya que en tal caso las actividades inconscientes estarían dominadas por el poder ordenador de Dios solamente de un modo relativo, lo cual es incompatible con que ese mismo poder las ordene o dirija de una manera absoluta. Y como esto último requiere que también las dirija en lo que ellas tienen de común con las otras, resulta que el mismo Ser Ordenador por el cual las actividades inconscientes estuviesen por completo dominadas sería el que de una manera también incondicionada o absoluta ordenase las demás actividades —incluidas las de los seres que relativamente se gobiernan o dirigen a sí mismos por tener, aunque limitada, una cierta potencia intelectiva y, por ende, una cierta libertad).

El punto de arranque de esta vía lo constituye, como en todas las otras, un hecho perteneciente a la experiencia. En este caso se trata de la efectiva experiencia que tenemos de que siempre, o en la mayoría de las veces, los cuerpos naturales se comportan de la misma manera *(Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 3; como complemento, pueden verse también *Sum. cont. Gent.,* I, c. 13, y *De Verit.,* q. 5, a. 2).

A partir de este dato empírico, el despliegue de la demostración de la existencia de Dios en tanto que Supremo Ordenador de las actividades inconscientes se lleva a cabo en virtud de una serie de reflexiones cuyo objetivo se cifra en la lógica explicación de ese mismo hecho de experiencia. He aquí el esquema de esa serie de reflexiones: dado que siempre, o en la mayor parte de las veces, los cuerpos naturales se comportan de la misma manera, hay que pensar que este comportamiento no es casual o azaroso, sino algo de antemano dirigido a un cierto término o fin; ahora bien, unos seres que no conocen, ni tienen entendimiento, no pueden tender a un fin sin que un ser cognoscente e

inteligente, y que capta ese fin, los ordene hacia él (de un modo análogo al dado en la ordenación o dirección de la flecha por el arquero); así, pues, existe un Ser Inteligente que da a todos los cuerpos naturales su respectiva orientación a un fin.

* * *

La intelección de esta prueba requiere, en primer lugar, hacerse cargo del exacto sentido de su propio punto de partida. En él se habla de los cuerpos *naturales.* La expresión «naturales» puede ser usada en la acepción por virtud de la cual nos referimos a lo que no es artificial; pero puede también usarse en el sentido de que los cuerpos de que aquí se habla no son los meros cuerpos matemáticos. Ciertamente, nada se opone a que la expresión «cuerpos naturales» se entienda aquí en la acepción exclusivamente referida a los cuerpos que no se deben a ningún artificio o técnica de la razón y del ingenio del hombre (aunque también los cuerpos artificiales son naturales en una buena dosis de su propia entidad).

Pero el sentido más claro en el contexto que en la presente ocasión ha de tomarse en cuenta al hablar de los cuerpos naturales es el que los distingue de los meros cuerpos matemáticos. Los puros y simples cuerpos matemáticos carecen de actividad y, por tanto, no puede tratarse de ellos cuando se habla de un comportamiento dirigido hacia un fin. También hay que contar con que el autor de la «quinta vía» llama «naturaleza» a un principio radical de actividad, aunque en el caso de las realidades corpóreas éste se dé en unos seres que sólo limitadamente son activos (véase «Naturaleza»). Así, pues, lo designado en esta vía con la fórmula «cuerpos naturales» son los cuerpos sensorialmente perceptibles, tomados tal como se los capta en la experiencia y, por ende, sin prescindir de las actividades que ésta nos hace patentes como dadas en ellos.

Tal vez se pueda pensar que está de sobra esta puntualización sobre el sentido de lo que en la «quinta vía» lleva el nombre de cuerpos naturales. Y ése es, sin duda, el caso si no se toma en consideración que el radical *matematicismo* de Spinoza, ya preludiado, a su manera, por Descartes, constituye uno de los obstáculos más serios para el valor de esta prueba, justamente por no hacerse en ella la abstracción que el puro conocimiento matemático exige. (La objeción de Spinoza queda perfectamente resumida en esta fórmula de R. Garrigou-Lagrange: «el triángulo, por su propio modo de ser, tiene tres ángulos equivalentes a dos rectos, pero nadie dirá que ese modo de ser es tenido por el triángulo *para* que valga dos rectos la suma de sus tres ángulos»; por lo que atañe a Descartes, cf. *Princ. Met.,* III, 37).

También conviene aclarar que la expresión «en la mayor parte de las veces» *(in pluribus)* no aminora la validez de la proposición en que aparece. Lo mantenido en esta proposición es lo que se diría al afirmar que los cuerpos naturales se comportan de una manera uniforme, si no siempre, al menos *casi* siempre; y aunque este «casi» es, sin duda, un modo indeterminado o impreciso de hablar (si se habla un lenguaje matemático), en el texto de que se trata su sentido no es otro que el de la mayor frecuencia de los casos en que los cuerpos naturales se comportan de la misma manera.

A los efectos de la argumentación que luego viene, la superioridad de esa frecuencia no requiere ser expresada en un lenguaje aritmético para tener la indispensable claridad. El «casi siempre» no excluye la validez del juicio en el que se incluye ni lo deja sin ningún significado.

Por otra parte, es obvio que la uniformidad atribuida al modo en que «casi siempre» se comportan los cuerpos no significa que en la mayor parte de las veces *todos* ellos actúen de una misma manera sino que *cada uno* actúa de una y la misma forma en la mayor parte de los casos, siendo entre sí *distintos* los respectivos *modos* de actuar. (La cuestión de si estos distintos modos se articulan o enlazan en la unidad de un orden que domine el conjunto no tiene por qué ser considerada en el punto de arranque de la demostración de la existencia de un Supremo Ser Ordenador).

Finalmente, y aunque es verdad que el punto de partida de la prueba se limita a los casos que empíricamente conocemos, no es menos cierto que estos casos bastan para la necesidad de afirmar lo establecido en ese mismo punto de partida. Lo que pudiera acontecer en otros casos no modifica la índole de los ya acontecidos, ni cabe que la experiencia que tenemos, por muy escasa que se la quiera suponer, llegue a quedar desmentida por otra más abundante. ¿Podría ocurrir, sin embargo, a la vista de la suma de sus casos con los de la anterior, que son muy pocas las veces en que uno y el mismo cuerpo se comporta de la misma manera? Supongamos que fuese así. La explicación del resultado de esa suma no podría estar entonces en nada que en cada uno de los cuerpos se diese en todos los casos o en la mayor parte de ellos, pues no cabe que la fijeza sea razón de la variación. De esta suerte, la explicación del resultado de la suma habrá de encontrarse en algo que no sea en ninguno de los cuerpos la esencia o naturaleza respectiva. La imposibilidad de encontrar en ésta la razón del diverso comportamiento de uno y el mismo cuerpo no es ningún dato empírico, sino una exigencia lógica. Para afirmarla no es necesario ni posible el tomar por fundamento la experiencia, si bien ésta es imprescindible para poder disponer de los conceptos que el juicio correspondiente presupone.

Por tanto, no cabe que uno y el mismo cuerpo se comporte siempre o casi siempre de diversa manera, salvo que su funcionamiento natural —el que le compete por virtud de su modo esencial de ser, que, en cuanto tal, es permanente o constante— esté en todas las ocasiones, o en la mayor parte de ellas, desviado por algo extrínseco a la naturaleza respectiva. Más aún: no es posible ni tan siquiera un solo caso de que un cuerpo varíe por sí solo su modo de funcionar. Para ello sería preciso que se diera a sí propio una naturaleza diferente, sacándola de sí mismo, a pesar de no poseerla. E incluso se ha de añadir que por mucho que un cuerpo, en virtud de algo extrínseco a su forma esencial de ser, pueda cambiar en su modo de comportarse, siempre habrá en esos cambios un reflejo de su propia naturaleza y, por lo mismo, una cierta fijeza, una radical homogeneidad, a través de la variedad. Lo contrario requeriría que ese cuerpo no fuese el mismo esencialmente y que, no obstante, lo siguiera siendo, lo cual es, sin duda alguna, una pura contradicción, un absoluto imposible.

* * *

El «casi siempre» se convierte en «siempre» por lo que atañe a la manera esencial de funcionar que, en cuanto determinada por el modo esencial de ser, conviene respectivamente a cada cuerpo. Tal es la razón más clara en virtud de la cual se dice en la «quinta vía» que la manera de comportarse de los cuerpos no es producto de la casualidad, del azar, sino algo que de antemano está orientado hacia un término o fin. Las diversas modalidades que éste puede tener están predeterminadas parcialmente por la misma naturaleza del cuerpo en el que cabe que se den, y asimismo se encuentran parcialmente determinadas por la naturaleza del cuerpo (o bien de los cuerpos) cuya intervención es necesaria para que lleguen a darse. Por uno y el otro lado hay un comportamiento natural, determinado, prescrito por las naturalezas respectivas; y, en consecuencia, no hay ninguna vacante que el azar pueda cubrir. Su «actuación» no hace falta, ni tampoco es posible.

La prueba de que el azar es un mero *ens rationis* se lleva a cabo en el presente Léxico al hacer el examen de la idea de la causa final y de las varias teorías que han pretendido descalificarla, acusándola de no consistir en otra cosa, cuando su uso trasciende las fronteras humanas, que en un puro «antropomorfismo» (véase «Causa Final»). Esta acusación es aplicable justamente al azar, pues el hombre no apela a él sino cuando no cuenta con un conocimiento suficiente de las causas de algún fenómeno (o bien cuando no conoce la manera según la cual se combinan los factores explicativos de algún hecho). Sostener que en la aparición de un hecho falta algo, y que ese algo ha quedado suplido por la intervención del azar, es tanto como quitarnos a nosotros mismos un defecto, trasladándolo al exterior, y, en virtud de esa dislocación o traslación, librarnos y descargarnos, aunque solamente a nuestros ojos, de una ignorancia que realmente padecemos. La génesis de la idea del azar es, así, un *quid pro quo,* donde sólo salimos gananciosos en la medida en que incrementamos la abundancia de nuestras propias ficciones.

Y explicar no ya solamente un cierto hecho, sino todo hecho en general, por virtud de la fuerza de ese mitológico factor, es tanto como volver a los modos más rudimentarios e infantiles de las mentalidades primitivas. Semejante regresión no es comprensible en ningún «hombre de ciencia», salvo que pueda explicarse por una cierta necesidad de compensar su diario quehacer, edulcorándolo con un vago romanticismo (de tan mala o escasa poesía como todas las vaguedades).

* * *

No cabe que el funcionamiento de algún cuerpo alcance un determinado resultado si no lo predeterminan la naturaleza de ese cuerpo y las de todos los que con él sean concurrentes. Mas entonces se ha de pensar que toda naturaleza es de suyo una *pre-tensión,* vale decir, una efectiva *tensión* que *pre*-determina la manera, el estilo, en que actúa su sujeto. Puesto que el azar no es otra cosa sino una pura o absoluta irrealidad, es

menester que todo agente se halle, de antemano, en una cierta tensión —orientado, inclinado— hacia un tipo de efecto. La afirmación de esta necesidad —o, de un modo correlativo, la negación de que el azar exista como realidad transubjetiva— se expresa en la «quinta vía», para el caso de los cuerpos naturales, con la tesis según la cual cada uno de estos tiende siempre, o casi siempre, a un cierto fin; lo que equivale en resolución a sostener que funciona de suyo, mientras no se le perturbe o se le desvíe, con una intención determinada *(propter finem),* no de un modo azaroso o fortuito.

La misma tesis puede expresarse diciendo que hay una objetiva semejanza, una verdadera analogía, entre el querer un fin conscientemente y el tender hacia él sin ninguna clase de conciencia. En ambos casos existe una efectiva orientación o inclinación. Por consiguiente, y a diferencia de los cuerpos matemáticos, que carecen de efectiva realidad, los cuerpos naturales se comportan como seres que actúan por algún fin y, por lo mismo, con una cierta intención *(propter finem = secundum intentionem).* La tendencia no implica la conciencia como algo a lo que de un modo necesario ha de hallarse ligada. Tampoco la noción del «apetito» presupone una representación cognoscitiva de aquello a lo que éste apunta. El vocablo latino *appetere* tiene, entre otras varias acepciones, la de «dirigirse u orientarse», y ello puede ocurrir con algún conocimiento o sin ninguno. Cuando se da vinculado al conocimiento de él y de su objeto, el apetecer admite a su vez dos formas, según que el conocimiento al que va unido sea, respectivamente, sensorial o intelectual.

Hay, de esta suerte, una escala del apetito, cuya cumbre se denomina voluntad y cuya base es el apetito inconsciente, ocupando el puesto intermedio el apetito sensible (véase «Voluntad humana»). Mas no se trata de que a partir de su más baja forma —la inconsciente— el apetito ascienda, por vía de evolución, llegando a adquirir primero una noticia o representación meramente sensible y después el conocimiento superior que hace falta para la voluntad. Esa evolución es imposible, por no ser gradual la diferencia entre el tener y el no-tener conocimiento y porque tampoco es gradual la diferencia entre el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectivo (véase «Entendimiento humano»).

En la terminología de Schopenhauer (cf. *El mundo como voluntad y representación),* la «voluntad inconsciente» es una inclinación o una tendencia que se da en todos los seres. Frente a esto debe observarse que, tomada de una manera literal, la misma fórmula «voluntad inconsciente» es el nombre de una contradicción o un puro absurdo, puesto que lo querido ha de ser conocido *(nihil volitum, quin praecognitum).* La volición supone el conocimiento, y no el meramente sensorial, sino el que constituye un ejercicio de la facultad de entender. Incluso el apetito de los animales no humanos implica un conocimiento (el sensitivo, no el intelectivo). Pero no toda tendencia o inclinación presupone una capacidad de conocer; y, por tanto, es legítimo hablar de «algo así como eso» que Schopenhauer llama la voluntad inconsciente, pero tomando el término «voluntad» en un sentido simplemente metafórico. Las tendencias o inclinaciones naturales de los seres que no poseen ninguna facultad cognoscitiva se dan en ellos «como si» fuesen una cierta voluntad o, también, «como si esos seres quisieran actuar según lo hacen». Aunque lo enunciado en estos giros no pasa de ser una metáfora,

también es cierto que toda metáfora se apoya en una efectiva analogía. Y las tendencias o inclinaciones naturales no dejan de ser tendencias o inclinaciones reales: algo orientado a un fin o dirigido hacia él.

Eduardo de Hartmann (cf. *Filosofía de lo inconsciente)* pone como un ejemplo de tendencia que se da sin conciencia la fuerza atractiva de los átomos. Ninguno de los diversos movimientos que de esta fuerza resultan constituye una inclinación, como tampoco la es ningún otro movimiento; pero para afirmar las inclinaciones naturales no hay que identificar el movimiento con la inclinación, sino precisamente distinguirlos. Los movimientos se encuentran esbozados, prefigurados, en las inclinaciones respectivas. No están en ellas como ingredientes de su realidad; no son, en ningún sentido, ni un trozo ni un aspecto de su ser. Pero, a su modo, las tendencias o inclinaciones los contienen, en la acepción de que los pre-contienen. Si así no fuera, los movimientos de los átomos podrían no ser de atracción, sino, justo al contrario, movimientos de repulsión. O lo que es igual: el comportamiento de los átomos está, sin que éstos lo sepan, pre-orientado o inclinado en ellos a tener como consecuencia —como término o fin— su acercamiento, no la prolongación de su distancia.

La más importante diferencia entre la tesis de E. de Hartmann y la de Schopenhauer se resume en que mientras éste excluye de la voluntad la inteligencia, aquél la incluye. Ahora bien, la inteligencia así incluida se da, según sostiene E. de Hartmann, en modalidades inconscientes. Por tanto, también aquí se ha de hacer la misma observación ya consignada al enjuiciar la tesis de Schopenhauer sobre el sentido literal y el metafórico. Tomada de una manera literal, la fórmula «inteligencia sin conciencia» es una contradicción, un puro absurdo, y, sin embargo, tiene un cierto sentido si se la toma como una metáfora. Lo que así entendida significa es la capacidad de ajustar el comportamiento a un cierto fin, a pesar de no tener de él ninguna idea, es decir, «como si» la idea correspondiente estuviera siendo conocida por el ser que así actúa.

Tomada de esta manera, se trataría de una capacidad que puede ser afirmada sin incurrir en ningún antropomorfismo, ya que no implica la identidad absoluta del comportamiento humano y el no humano, sino tan sólo una analogía entre los dos. En cualquier caso, y con independencia del contexto en el que Schopenhauer y su discípulo se mueven, esa analogía es efectiva. Carecer de conciencia no es lo mismo que no tener ningún modo o forma de tendencia. Apetecer no es, en todos los casos, darse cuenta de que se está apeteciendo. Ni siquiera lo es en los casos en que ese «darse cuenta» lo acompaña. Todo el ser del apetecer es la tensión hacia un fin, con conciencia o sin ella. Y eso es lo que en griego se designa con el término ὄρεξις, de donde viene el adjetivo *oréctico,* utilizado en la terminología contemporánea como sinónimo de lo que también puede llamarse «tendencial», es decir, concerniente o relativo a la tendencia. Si la palabra «apetito», no obstante su significación etimológica, resultase difícil de admitir cuando se habla de comportamientos no conscientes, cabe sustituirla con el vocablo «tendencia», sin que de este modo se elimine la inclinación u orientación a un fin, ya que todo tender es un tender hacia algo, y ese algo es el objetivo o el fin —el término *ad quem*— de un cierto dirigirse u orientarse.

* * *

No es ninguna contradicción la idea de un comportamiento oréctico o tendencial desprovisto de toda forma de representación cognoscitiva. A este comportamiento cabe también llamarlo «teleológico» por referirse a un cierto τέλος o fin. Y en el mismo sentido se puede hablar, por tanto, del «fenómeno de la teleología», tal como expresamente hace Brentano *(Sobre la exist. de Dios,* pp. 237-286). En efecto, al ocuparse de la teleología, Brentano empieza por distinguir su fenómeno, o apariencia *(Schein),* y su auténtica realidad *(Wirklichkeit),* acabando en la afirmación de lo uno y lo otro.

En primer lugar, debe afirmarse el fenómeno de la teleología: la existencia de ésta en calidad, al menos, de apariencia, o, lo que es igual, de un «como si». Para justificar su afirmación, Brentano aduce un ingente cúmulo de datos. Aquí no cabe ni tan siquiera su resumen. Frente a ellos puede tal vez alegarse que aún es mayor el número de los casos en que ignoramos el fin que sería preciso para afirmar la existencia de la teleología como fenómeno. La larga réplica que Brentano ha dado a esta objeción se puede esquematizar en los tres puntos siguientes:

a) Nuestra ignorancia de un fin no es una prueba de la inexistencia de éste, como tampoco lo es de la posibilidad de pensar un comportamiento uniforme que no implique una ordenación. Semejante comportamiento es, ya en principio, absolutamente inconcebible.

b) Ignorar la *finalidad* a la que tiende un ser no es desconocer el *cometido* que este ser lleva a cabo al comportarse de una cierta manera, y no se puede concebir un cometido que no implique ninguna clase de ordenación teleológica.

c) El número de los *dispositivos teleológicos* que cabe concebir se comporta respecto del número de todos los *dispositivos* posibles como lo finito se comporta respecto de lo infinito, lo cual quiere decir que la efectiva existencia de uno cualquiera de aquéllos sería infinitamente improbable, si no fuese el efecto de una causa que lo pone en la realidad, imponiéndole la índole de un medio, es decir, de un dispositivo adaptado a una cierta finalidad.

La tercera de estas razones equivale a la afirmación de la índole *contingente* de todas las leyes fisicas. La verdad del juicio donde se enuncia que estas leyes se cumplen no es la verdad del juicio en el cual se enunciara la absoluta imposibilidad de que esas leyes fuesen diferentes de lo que *de hecho* son. Es lo que Leibniz, frente a Descartes y a Spinoza, sostiene en la negación de que las leyes físicas sean absolutamente necesarias. (Los argumentos utilizados por Leibniz para negar la absoluta necesidad de esas leyes han sido recogidos y ordenados por P. Janet en su obra *Les causes finales).*

El razonamiento de Brentano coincide fundamental y esencialmente con las ideas de Leibniz. En la misma línea se encuentra también la tesis que sostiene Boutroux: «Las leyes físicas y químicas más elementales y generales enuncian relaciones entre cosas cuya heterogeneidad hace imposible afirmar que lo subsiguiente guarda proporción con lo antecedente y que de un modo proporcionado resulta de él, como el efecto resulta de una

causa»; «la ley de la conservación de la energía no es una verdad necesaria, una ley suprema, a la cual la Naturaleza estuviese encadenada» (cf. *La Conting. des Lois de la Nat.,* 3.ª ed., p. 74).

Todo ello quiere decir que las leyes de la Naturaleza son necesarias tan sólo en un sentido hipotético. Ellas mismas no explican los supuestos de que dependen, antes por el contrario, han de ser explicadas por esos mismos supuestos. En la argumentación que hace Brentano para probar que la teleología no es tan sólo un fenómeno, lo que ante todo se pone de manifiesto es la incapacidad de las teorías mecanicistas para dar cuenta de los dispositivos teleológicos recurriendo al poder de una ciega necesidad: «La ciega necesidad no permite, en manera alguna, comprender las relaciones teleológicas entre los elementos, ni en lo que hace a su semejanza y a la armónica subordinación de todas ellas a unas ciertas leyes generales, ni en lo que toca a las múltiples formas de articularse sus fuerzas y a la recíproca complementación de las aptitudes activas y pasivas. La hipótesis mecanicista se encuentra aquí ante unos *hechos últimos que no puede explicar* y que son, por el contrario, el presupuesto y el medio de sus explicaciones. ¿De dónde les viene entonces a estos hechos su aparente sentido teleológico?» *(op. cit.,* p. 320).

Uno de esos hechos a los que Brentano se refiere es la primera de todas las condiciones presupuestas por la validez de las leyes naturales: la relativa unidad de los cuerpos en el espacio. «Si los cuerpos estuviesen completamente separados los unos de los otros, no se daría tampoco ningún influjo entre ellos. Pero entonces carecerían de vigencia, y resultarían inútiles, todas las leyes de las que depende el comportamiento teleológico. De ahí que se muestre dotada de un alto sentido finalista esta disposición de los cuerpos en el espacio. ¿Cómo se explica entonces dicha disposición? Se trata de un hecho último. Pero, evidentemente, no se trata de un hecho necesario, y de ahí que a su vez obligue a tomar en préstamo a la hipótesis del azar» *(ibíd.,* p. 321).

En resolución, y tal como ocurre en el proceso lógico demostrativo de la «quinta vía», el argumento teleológico ha de excluir el azar, haciendo ver que es, de suyo, contradictorio. De esta suerte, el razonamiento de Brentano es idéntico, en lo esencial, al de Tomás de Aquino. La diferencia en el modo de argumentar viene del hecho de que, mientras éste se atiene por completo a un lenguaje ontológico, aquél se sirve también de una terminología matemática. Así cabe observarlo —y es tan sólo un ejemplo— en las siguientes consideraciones con las que Brentano pone fin a las que él mismo dedica a la hipótesis del azar como explicación «infinitamente improbable» del fenómeno de la teleología: «cierto que muchas veces se confirma lo que habríamos considerado como infinitamente improbable si se nos hubiese preguntado por ello; pero nunca acontecerá que se confirme lo que con razón hubiésemos tenido por infinitamente improbable. Y, por lo mismo, es una proposición físicamente cierta la que la lógica enseña al sostener que nunca puede ser falsa una proposición basada en una probabilidad infinita; de donde también resulta que esta probabilidad es, de hecho, completamente equivalente a la absoluta certeza. Aquí se confirma por completo la proposición matemática según la cual $1 - \frac{1}{\infty} = 1$» *(op. cit.,* p. 371).

* * *

El paso que se da en la «quinta vía», una vez descartada la hipótesis del azar, es la inferencia de la necesidad de que todos los seres carentes de entendimiento deban su conducta teleológica a un Ser conocedor del fin al que ésta tiende. No se dice con ello, de una manera explícita, que la causa de esa conducta teleológica es una infinita inteligencia y un Poder Infinito. Pero esto también se infiere con una necesidad lógica absoluta. La dirección de todos y cada uno de los seres que, por no tener entendimiento, carecen de la capacidad de dirigirse —relativamente— a sí mismos, supone una capacidad ilimitada. Esta capacidad es la de un dominio absoluto de esos seres. Mas no podría consistir en un dominio absoluto o completo de ellos si sólo se refiriese a lo que les distingue de los otros; y si también concierne a lo que todos tienen en común —a saber, su misma índole de seres—, no cabe que exista nada que no esté dominado por ese mismo Poder, puesto que la índole de «ser» es algo que se da en todo, salvo en la nada absoluta.

El Supremo Ser Ordenador de todas las realidades materiales ordena, por consiguiente, toda la realidad en la cual Él mismo no consiste. La regula u orienta en conformidad con un plan cuyo fin Él conoce y que Él mismo lo es, ya que, de lo contrario, el Supremo Ser Ordenador dependería de otro ser: vale decir, habría de darse el absurdo de que fuese lo que no es y de que no fuese lo que es. Por consiguiente, todo orden posible ha de tener en Dios, como Supremo Ser Ordenador, su principio o su fundamento. Y el conjunto de realidades ordenadas —el Universo o el Mundo— ha de tener también, cabalmente como unidad, un orden que lo unifique y lo domine. Ya Jenófanes sostenía que, por la potencia de su espíritu, Dios lo domina todo (cf. Aristóteles, *Met.,* I, c. 3, donde también se asegura que Anaxágoras afirmaba el gobierno del mundo por un Supremo Νοῦς o Entendimiento).

El propio Aristóteles afirma la existencia del orden en lo ordenado y en el ordenador, aunque de un modo distinto. Así es como resuelve la cuestión de si el orden no existe nada más que en el Universo o también se da, por el contrario, en el Motor Inmóvil. Al atribuirlo a los dos, Aristóteles usa la metáfora de lo que sucede en el ejército, en tanto que el orden que en él hay tiene su origen en el que en forma de un plan con vistas a un cierto fin se da en el jefe (ἀμφότερος ὥσπερ στράτευμα, *Met.,* XII, 10, 1075, b 11; para el comentario de esta tesis aristotélica por Tomás de Aquino, cf. *In Met.,* n. 2627 y ss.).

El orden existente en el Universo no anula las diferencias entre los seres que lo constituyen. La unidad teleológica no es uniformidad. En cambio, el orden que se da en Dios es algo uno, en la acepción de lo absolutamente indivisible o simple. También esto puede entenderse con la ayuda de otra metáfora: «Lo vislumbran los que llegan a abarcar toda una ciencia en el conocimiento de sus principios básicos, o los que, como Mozart, se hacen cargo de una melodía, no de una manera sucesiva sino *toda a la vez,* en la ley que la entrega» (R. Garrigou-Lagrange, *op, cit.,* p. 338).

Persona

Según indica Boecio *(De duabus naturis et una persona Christi),* la voz latina *persona* viene de *personare,* que significa «sonar con fuerza», «resonar». Para hacerse oír perfectamente, los actores griegos y latinos usaban, a manera de megáfono, una máscara (πρόσωπον en griego, *persona* en latín), cuya concavidad reforzaba la voz. El adjetivo *personus* quiere decir «resonante», lo que suena con la fuerza necesaria para sobresalir o destacar. El otro efecto de la máscara, la ocultación del rostro, corresponde a la idea de que lo importante en el teatro no son los mismos actores, sino los hombres representados por ellos. Así, pues, la palabra «persona» va unida desde su origen al concepto de lo sobresaliente o importante. A este mismo concepto se refiere uno de los sentidos, el fundamental o primario, de la voz «dignidad». La dignidad es una preeminencia o excelencia *(excellere* significa destacar) por la que algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio. La expresión «dignidad de la persona» viene a ser, de esta suerte, un pleonasmo, una redundancia intencionada, cuyo fin estriba en subrayar la especial importancia de un cierto tipo de entes.

En este punto concuerdan entre sí dos pensadores de tan heterogénea orientación como Tomás de Aquino y Kant. Para el primero, la persona es el ser más eminente, el más perfecto en toda la realidad *(perfectissimum in tota natura, Sum. Theol.,* I, q. 29, a. 3); y para Kant, mientras los demás seres tienen únicamente un simple valor de medios, la persona, por el contrario, es de suyo —en sí misma— un fin: algo dotado de ese valor intrínseco que se denomina dignidad *(innere Wert, d. i. Würde,* cf. *Fundam. de la Metaf. de las Cost.,* sección 2).

* * *

La más célebre definición de la persona es la formulada por Boecio: «la sustancia individual de naturaleza racional» *(rationalis naturae individua substantia; loc. cit.).* Los conceptos integrados en esta fórmula son todos ellos de origen aristotélico. Por sustancia individual se entiende aquí lo que Aristóteles llama la «sustancia primera» (véase «Sustancia»). Se trata, por consiguiente, de una realidad indivisa en sí misma y

dividida, en cambio, de las demás realidades. Pero, por ser sustancia, su individualidad es, digámoslo así, más radical que la propia del accidente, dado que éste no *se* individúa por sí mismo, sino por la sustancia (véase «Accidente»). Ahora bien, la persona está clausurada, cerrada en su propio ser, no en virtud de su naturaleza racional —si bien ésta le hace posible, en el plano de la conciencia, una peculiar intimidad—, sino por ser un individuo subsistente.

El concepto de individuo subsistente, lejos de oponerse al de persona, está presupuesto en él. Ello no impide hacer la distinción entre el individuo y la persona. Por lo pronto, y como ya se señaló, también el accidente es individuo, aunque sólo en virtud de la sustancia. En su ser concreto y efectivo, cada accidente es una realidad individual, aunque de suyo, en virtud tan sólo de su índole, carece de la capacidad de subsistir. La persona, por el contrario, está dotada de esta capacidad. No consiste en un individuo de los que son accidentes, pero sí en un individuo subsistente.

Sin embargo, no todo individuo subsistente es, a su vez, persona. La distinción entre el individuo subsistente y la persona se justifica, ante todo, por la diferencia entre lo más y lo menos universal. El concepto de la persona es menos universal que el del individuo subsistente, por añadirle una nota, la «naturaleza racional», que lo determina o contrae. Esta nota, aunque no resulta necesaria para el concepto del individuo subsistente, es, sin embargo, compatible con él de un modo análogo a como las diferencias específicas no son incompatibles con el género, aunque éste no las incluye en su propia constitución. Por tanto, la afirmación de que toda persona es un individuo subsistente y la negación de que, en cambio, todo individuo subsistente sea persona, no tienen nada que ver con ninguna teoría que de un modo directo pretenda «justificar» la conducta «individualista». Cierto que esta conducta no sería posible si la persona humana no fuese en realidad un individuo y, justamente, un individuo subsistente; pero ni el concepto de persona se reduce al concepto de la persona humana, ni el del individuo subsistente (o sustancia individual) se identifica con el del individuo insolidario, antisocial o egoísta. No todo individuo subsistente puede ser individualista. Para que la conducta insolidaria sea posible, hace falta que quien la ejerce esté dotado de naturaleza racional y que haga un uso indebido del poder que esta naturaleza le confiere. La insolidaridad no es un efecto de la individualidad del ser humano, ni tampoco de la conciencia que éste tiene de su insustituible intimidad.

De ahí que la antítesis «personalismo-individualismo» sea ontológicamente insostenible. Si lo que con ella se pretende es insistir en que toda persona humana está instalada en un nivel ontológico más alto que el de cualquier ser impersonal, será preciso observar que, aunque ello es muy cierto, no se opone, en manera alguna, a que toda persona humana sea un ser individual, un individuo, ni a que lo sea en el modo de la sustancia. El nivel ontológico de la sustancia individual sobrepasa al del accidente. Más aún: si ninguna persona humana fuese un individuo subsistente, sólo cabrían dos posibilidades: o que no fuese más que un accidente, o bien que consistiera en un conjunto de sustancias individuales todas ellas. En el primer caso, cada persona humana podría ser concebida como algo inherente en un sustrato que consistiría en la sociedad, y

esto llevaría a la afirmación de un puro «colectivismo», donde ninguna de las personas humanas puede estar en ese nivel que el «personalismo» trata de subrayar. Y si cada persona humana fuese un conjunto integrado por sustancias individuales todas ellas, su nivel ontológico sería el de una colección, no el correspondiente a una persona, dado que no puede ser persona lo que consiste en una colección, de la misma forma en que no cabe que lo que consiste en un enjambre sea una abeja, ni que un bosque sea un árbol.

Ciertamente, cabe también pensar que, al contraponer al individuo la persona, se trata de dejar claro que la naturaleza racional es lo que confiere a las personas —entre ellas, los hombres— un rango muy superior al de todos los seres que no tienen esta misma naturaleza. También esto es verdad, pero no una verdad ajena —ni mucho menos opuesta— a la individualidad de la persona; antes bien, cabalmente en virtud de su libre albedrío, los seres de naturaleza racional poseen una individualidad más acusada —más fuerte— que la de los seres no provistos de esta misma naturaleza. Las personas son individuos con capacidad de iniciativa. Su individualidad no se da sólo en el aspecto pasivo de la conducta. Incluso cabe que este aspecto pasivo sea imposible, como en el caso de Dios. Mas ni siquiera en el caso de la persona humana se reduce la individualidad a su aspecto pasivo. Cada hombre es un ser individualmente activo (aunque no en todo instante esté ejerciendo la capacidad correspondiente). Por ello, la individualidad de la persona es superior a la de los individuos no dotados de naturaleza racional. No es que a éstos les falte algo para ser individuos, pero cabe ser individuo sin capacidad de iniciativa, es decir, comportándose como tal únicamente por lo que concierne a la pasividad de la conducta (sin que ello quiera decir que los que se encuentran en ese caso no sean operativos; lo son, pero en cuanto transmiten o prolongan la actividad de otros).

* * *

La naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo, así, del correspondiente a las demás sustancias individuales. Cada persona tiene individualmente la naturaleza racional. Ser persona consiste, pues, en ser sujeto de la naturaleza racional; y, a su vez, ésta, en tanto que poseída, es lo que hace que sea persona su sujeto. Cada una de las demás sustancias individuales se comporta también como sujeto de la naturaleza respectiva y, por lo mismo, aunque no son personas, tienen su correspondiente subsistencia.

La noción de la subsistencia es examinada en este Léxico a propósito de las voces «Sustancia» y «Accidente», donde se hacen las consideraciones necesarias para fijar exactamente su sentido. Ello no obstante, conviene ahora recapitular los puntos más decisivos, con el fin de aplicarlos al tema de la persona. De una manera esquemática, la subsistencia puede definirse como la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, respecto de todo coprincipio y respecto de toda parte. Lo subsistente no inhiere en ningún sustrato, ni tiene necesidad de ningún coprincipio (en oposición a la materia prima y a la forma sustancial, las cuales se complementan mutuamente), ni tampoco de nada que se relacione con él como una parte con otra (pues lo subsistente se comporta a la

manera de un todo, no según la manera en la que dentro de un todo se comportan las partes entre sí).

De esta suerte, la subsistencia es la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser. Tal clausura no determina un aislamiento en el sentido de que haga imposible todo tipo de relación entre el ente al que afecta y cualquier otro ente. Ni siquiera se trata de que lo subsistente esté encerrado en sí de tal manera que no pueda desempeñar el cometido de un cierto sujeto receptor. La «clausura» en cuestión es una suficiencia o plenitud que no excluye, en principio, la posibilidad de recibir, sino la de ser recibido. No sería, sin embargo, una verdadera suficiencia si el sujeto que la posee pudiese constituir una unidad esencial con lo que él mismo recibe.

Esa unidad esencial supone que el receptor y lo por él recibido se comportan como dos coprincipios de una y la misma esencia, lo cual, a su vez, requiere que ninguno de ellos tenga en sí una plenitud esencial o, dicho con otros términos, que ambos sean igualmente insuficientes. Ahora bien, la subsistencia se atribuye a la sustancia en tanto que ésta es suficiente en sí misma. Por tanto, la sustancia no puede recibir nada que no se distinga de ella en su realidad esencial. La existencia y los accidentes son poseídos —recibidos— por las sustancias finitas, pero no al modo de actualizaciones homogéneas con las notas constitutivas de estas mismas sustancias, sino como algo irreductible a lo que toda sustancia es en sí misma o de suyo. (Ni la existencia es un modo esencial de ser, ni los accidentes constituyen a la sustancia, por más que inhieren en ella, confiriéndole un cierto ser de índole secundaria o adjetiva).

Apliquemos ahora estas ideas al caso de la persona. La subsistencia es una perfección que no puede faltar en la persona, por cuanto que ésta es el ente de mayor rango ontológico. Al incluir en la definición de la persona la naturaleza racional, se atiende, sin duda, a *una,* pero no más que a una, de las exigencias propias de este rango. La naturaleza racional es la más alta entre todas las naturalezas posibles, porque confiere la capacidad de hacerse presente el ser de las demás realidades. El ente que está dotado de naturaleza racional se encuentra, en principio, abierto (en virtud de su capacidad intelectiva) a todo ente.

Aunque el objeto propio y adecuado del entendimiento humano es «el qué» inmaterial de las realidades materiales sensorialmente aprehendidas, ello no quiere decir que nuestro horizonte intelectivo se limite a ese objeto. También tenemos la capacidad de conocer, de una manera analógica, incluso la realidad de los atributos de Dios (véase «Entendimiento humano»). Por lo demás, la noción de persona no se atribuye exclusivamente al hombre. También el ser de Dios es personal o, mejor dicho, Dios es, por antonomasia, persona, la máxima realidad en la que ésta se cumple, ya que Dios, por su infinita perfección, no puede estar por debajo del nivel ontológico que con el término «persona» se designa, ni carecer de ese valor intrínseco, o «dignidad», que a ese mismo nivel le corresponde.

Pero el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de la naturaleza racional, sino también de la suficiencia o plenitud en que estriba la subsistencia. El poseedor de la naturaleza racional es un ser subsistente, un sujeto o *suppositum*

(ὑπόστασις, en griego), cuya entidad está cerrada en sí misma según el modo de la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, respecto de todo coprincipio y respecto de toda parte (en el sentido anteriormente expuesto). Ese sujeto o supuesto está completo en su propia constitución. No tiene, en ningún sentido, la índole de lo dado en algún ente. En cambio, la naturaleza racional es algo que se da *en* él. Esta naturaleza no es, de suyo, ningún sujeto o supuesto en la acepción ya descrita. Su naturaleza racional es individual en cada caso, por ser él mismo, en cada caso, un individuo; y si esa naturaleza es subsistente, ello se debe a que él mismo lo es, no a que ella subsista como si tuviese de suyo la capacidad de ser en sí.

* * *

El Misterio cristiano de la Encarnación —Cristo mismo, como Persona divina que ha asumido realmente la naturaleza humana— no es objeto de filosofía, sino de fe. Creer en Cristo es, ante todo, tenerle por auténtico Dios y por auténtico hombre (*perfectus Deus, perfectus homo)*. El Cristianismo no se reduce a un «divinismo» que excluyese de Cristo al hombre, ni tampoco a un puro «humanismo» que excluyese de Cristo a Dios. La creencia cristiana es, de una manera radical, la fe en que Cristo, siendo Persona divina, tiene también nuestra naturaleza, nuestra forma de ser y de operar, por haberla asumido libremente. Una y la misma persona —el Verbo, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad— es de naturaleza divina y de naturaleza humana. De esta suerte, lo humano, por subsistir en la Persona del Verbo, adquiere un valor divino.

La sola razón del hombre no tiene capacidad para explicar de un modo positivo esta enseñanza de la Revelación, pero puede hacer ostensible la no-imposibilidad de que la naturaleza humana subsista en una Persona divina y en virtud, cabalmente, del propio subsistir de esa Persona. Este modo de subsistencia no es el que naturalmente corresponde a la naturaleza humana, pero no implica absurdo o contradicción. Ante todo, ninguna naturaleza es de suyo, y sin más, una sustancia en la acepción más fuerte de este término (véase «Sustancia», especialmente la distinción entre sustancia primera y sustancia segunda). Pero tampoco una naturaleza individual es sustancia primera únicamente por ser individual. La individualidad es necesaria para la capacidad de ser en sí, mas no idéntica a ella. Cierto que en Dios la subsistencia y la individualidad se identifican realmente. Ahora bien, ello es posible, y no sólo posible, sino necesario, en razón de la infinitud de las perfecciones divinas. En los demás entes, la subsistencia y la individualidad no se encuentran en ese caso. Así, pues, no es que sea imposible —inconcebible— que una naturaleza individual finita se identifique realmente con la subsistencia, sino que tampoco es imposible lo contrario. La subsistencia de una naturaleza individual finita se distingue de esta naturaleza por ser lo que le confiere la capacidad de recibir accidentes, es decir, determinaciones que no entran en su propia constitución y respecto a las cuales esa misma naturaleza se comporta como un sustrato (cosa que no resulta indispensable para ser una naturaleza individual).

Por tanto, no es imposible que una naturaleza humana individual quede asumida por

una Persona divina, de tal modo que la subsistencia propia de ésta haga que aquélla subsista. No se trata de nada inconcebible: no hay en ello ningún absurdo. Pero la filosofía no puede entrar en más puntualizaciones. Llega sólo hasta aquí, sin dar ningún otro paso hacia adelante, por no incumbirle el afirmar el *hecho* de la Encarnación, ni el negarlo, como tampoco el inferir de él las consecuencias que la teología sobrenatural, o teología de la fe, puede extraerle. El saber filosófico no opera con los datos revelados, ni presupone la fe, lo cual no quiere decir que se oponga a ella y a esos datos, sino tan sólo que no los incluye ni los usa en su forma de proceder (véanse «Fe» y «Teología natural»). De ahí que en la cuestión que nos ocupa no le sea posible a la filosofía aprovecharse de una de las conclusiones inferibles por la teología de la fe: a saber, la *necesidad* de la distinción real entre la naturaleza individual y su subsistencia. El filósofo no puede argumentar sobre la base de lo que resulta inferible una vez admitido, por fe sobrenatural, el hecho mismo de la Encarnación. (El ámbito que propiamente corresponde a la fe sobrenatural —y, por lo mismo, a la teología de esta fe— trasciende la competencia del filósofo, aun en el caso de ser éste un creyente y a pesar de que la teología de la fe tiene también, junto a sus presupuestos revelados, otros meramente filosóficos).

Por no respetar la distinción entre el saber filosófico y la fe, el pensamiento de Hegel *(La ciencia de la lógica,* lib. I, secc. 1, cap. 2) se incapacita para concebir el ser de Cristo como el de una persona, limitándolo a un símbolo de la dialéctica de lo infinito y lo finito. En la base de esta manera de pensar hay dos hipótesis enteramente gratuitas: en primer lugar, la de que todo puede ser explicado por la razón humana y, en segundo lugar, la de que lo infinito y lo finito se identifican realmente. En esencia, la primera de estas hipótesis se reduce a la segunda, puesto que todo podría ser explicado por la razón humana si ésta fuese realmente una razón infinita. Por lo demás, el argumento de Hegel según el cual lo finito ha de resolverse en lo infinito, para que éste no quede disminuido o limitado por aquél, presupone una concepción meramente cuantitativa y, a la vez, «finitista» de los extremos que trata de conciliar. Para que lo finito pudiese disminuir o limitar a lo infinito sería preciso que éste fuese también finito. Sólo dos cantidades limitadas pueden restarse y sumarse. Y lo finito tampoco puede comportarse como parte de lo infinito —sea cualquiera el sentido en que la parte se tome—, porque sumando cantidades finitas sólo puede obtenerse una cantidad mayor que las sumadas, pero limitada también.

* * *

Las consideraciones subsiguientes se refieren en especial —salvo indicación en contrario— a la persona humana, y ello, en primer lugar, desde el punto de vista de la filosofía teórica y, en segundo lugar, desde el punto de vista de la filosofía práctica.

La naturaleza racional se da en el hombre como capacidad de deducir unas verdades de otras. El término «racional» se toma aquí en el sentido de la capacidad de discurrir, inexistente en los animales infrahumanos y que no se da tampoco en Dios, aunque en el

caso del Máximo Entendimiento la inexistencia de esa capacidad no es realmente ninguna imperfección. Sin necesidad de discurrir, Dios tiene un conocimiento absoluto y cabal de toda la realidad en la integridad de sus aspectos (véase «Ciencia divina»).

La posesión de la capacidad de razonar o, lo que es lo mismo, la aptitud para discurrir, confiere al hombre el rango de la persona en lo que atañe a la naturaleza que este nivel exige, pero no por virtud de la necesidad de transitar desde unas evidencias inmediatas hasta otras que necesitan fundamentarse en ellas, sino precisamente porque la capacidad de razonar presupone el conocimiento intelectivo, sin mediación ni rodeo, de los principios de toda demostración, así como la noticia intelectiva —no pura y simplemente sensorial— de lo que son las cosas sobre las cuales versan nuestros razonamientos. Por ello es por lo que el rango o nivel ontológico del hombre puede y debe considerarse como el de una persona en lo que atañe a la naturaleza necesaria para llegar realmente a esa preeminencia o dignidad.

Junto con ello, ha de tenerse en cuenta que la naturaleza racional del ser humano lleva consigo la capacidad para el libre querer, según una libertad que, aunque no incondicionada o absoluta, es, sin embargo, efectiva (véase «Libertad»). También la libertad propia del hombre tiene una cierta discursividad en su raíz. Para captar ciertos bienes justamente en tanto que bienes, necesitamos hacer algunos razonamientos. Nuestros actos de libre decisión no son un resultado necesario de las inferencias necesarias para aprehender los bienes correspondientes, pero sin ellas no pueden efectuarse y, por tanto, las implican o presuponen.

La *dignidad* de la persona humana —y la de toda persona— está íntimamente unida al valor que la libertad tiene de suyo, de una manera intrínseca. En el caso del hombre, que es el que ahora estamos considerando, ese valor intrínseco o esencial del libre arbitrio refuerza, en cierta manera, la subsistencia necesaria para el nivel de la persona desde el punto de vista de la suficiencia o plenitud que este mismo nivel exige. De un modo expreso, aunque refiriéndose no sólo al caso especial del hombre, Tomás de Aquino lo observa al señalar la peculiar perfección del individuo en las sustancias de naturaleza racional por el dominio que de su actividad existe en ellas *(perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus,* cf. *Sum. Theol.,* I, q. 29, a. 1). La libertad acentúa la individualidad y, si bien ésta no se identifica con la subsistencia, la posesión de una individualidad que de ese modo se halla acentuada constituye un imprescindible requisito del rango de la persona en cuanto para ésta es necesaria la individualidad no solamente en su aspecto pasivo, sino también, y fundamentalmente, en el activo (según ya se explicó). En el hombre la libertad está afectada por unas limitaciones dimanadas, en parte, del condicionamiento material inevitable en la conducta de un ser cuya naturaleza no es exclusivamente racional, sino también animal. Ello no obstante, el hombre tiene la dignidad de la persona, mientras el animal irracional está por debajo de ella (cabalmente en virtud de su irracionalidad y a pesar de ser, en cada caso, un efectivo individuo con la correspondiente subsistencia).

* * *

El nivel ontológico de la persona se da en todos los hombres sin que ninguno tenga que hacer nada para llegar a adquirirlo. La conciencia del propio «yo» de cada hombre es un acto que puede no estar siendo ejecutado, sin que por ello deje de ser persona ningún hombre. No se es persona por la autoconciencia, sino por la capacidad correspondiente. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos. Su índole es ontológica, no meramente representativa. Cierto que la capacidad de auto-representarse es imprescindible para ser lo que se denomina una persona, pero esta capacidad no se confunde con su actualización, de la misma manera en que la capacidad de enseñar un saber es realmente distinta de cualquier acto efectivo de enseñarlo; y no se pierde por no estar siendo actualizada en tal o cual ocasión. El matemático no deja de serlo cuando duerme, sin pensar en el objeto de su ciencia, ni cuando, despierto, piensa en otras cosas.

También es cierto que la conciencia del yo está en un plano distinto del de la entidad propia de todo hábito intelectual o moral; pero tampoco hace falta que en todo instante se esté ejerciendo esa conciencia para que su sujeto sea persona. Lo que para esto hace falta en todo instante es la capacidad de ejercerla, y esta capacidad no es un poder que se adquiere cuando se la actualiza. Por lo demás, si las pausas o interrupciones de la conciencia del yo anulasen realmente a éste —y así habría de ocurrir si el yo fuese la conciencia de sí mismo—, no existiría un yo único al cual se refieren las diversas autoconciencias y los diversos paréntesis que entre éstas se dan, y, por lo mismo, tampoco habría razón alguna para recoger en una serie las manifestaciones y los ceses del ejercicio de la autoconciencia, ni para referir tampoco esa misma serie a una cierta persona en vez de a otra. La memoria carecería de sentido y toda responsabilidad sería ilusoria, como también lo sería todo proyecto en cuanto pudiese estar mediado, para lo que atañe a su realización, por alguna interrupción de la conciencia del yo que lo concibiera; etcétera. En una palabra: la conciencia del yo no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. El *cogito* de Descartes y sus varias repercusiones en el pensamiento moderno se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz con sentido ontológico.

* * *

Tampoco es la dignidad de *toda* persona humana una preeminencia que se adquiere por razón de alguna actividad. La «dignidad moral» de cada hombre es cosa muy diferente de la «dignidad ontológica» de la persona humana. Esta dignidad es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre arbitrio, no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la dignidad ontológica de la persona humana posee, no obstante, una significación esencial: la de constituir el fundamento —no el único o radical, ya que éste consiste en Dios— de los deberes y los derechos básicos del hombre. Estos deberes y derechos básicos suelen denominarse naturales por suponer en toda persona humana la naturaleza racional, de

modo que también se ha de tomar a esta naturaleza por fundamento de ellos, pero no solamente por ser algo que tenemos en común todos los hombres, ya que asimismo la dignidad ontológica de la persona humana la tenemos todos los hombres en común, sino por hacer que nuestro nivel o rango de personas sea justamente el de personas humanas.

Hay un deber general, en el cual se resumen los diversos deberes de toda persona humana: el de mantenerse a la altura de su dignidad ontológica al hacer uso de la libertad. Todo deber natural consiste en una exigencia que responde objetivamente a la manera sustancial de ser de su sujeto. El plano de la conducta no es el del ser sustancial, pero, por ello mismo, la conducta, en su plano, puede no ser con-digna de lo que el ser sustancial es en el suyo. (No solamente es posible el no estar a la altura de las circunstancias, sino que cabe también el estar por debajo de la sustancia en el «modo» de comportarse).

Y hay un derecho general también, en el cual se resumen los diversos derechos de toda persona humana: el de ser tratados cabalmente como personas humanas, no en virtud de razones o motivos particulares, sino en función de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre. Ello no se opone a las sanciones que cada cual se merezca por el uso efectivo de su libertad. Tales sanciones no ofenden, en principio, a la dignidad ontológica de la persona humana, dado que esta misma dignidad no está condicionada en modo alguno por el trato que se recibe, ni tan siquiera por la sanción divina de la conducta personal de cada cual. Más aún: los seres que no pueden recibir ningún tipo o clase de sanción en el más propio sentido de esta palabra son precisamente aquellos que no tienen, bajo ningún aspecto, la dignidad ontológica de la persona (finita).

Predicamentos (o categorías)

El examen etimológico de los términos «predicamento» y «categoría» no es especialmente provechoso, aunque tampoco inútil por completo, para fijar el sentido de estas palabras en la terminología filosófica. La voz latina *praedicamentum* viene de *praedicare,* cuyas acepciones más frecuentes son las de pregonar y publicar, aunque también se toma en el sentido de fijar y determinar. Traducida por «determinación», la palabra *praedicamentum* implica ya una cierta semejanza con lo que ella misma significa en su acepción filosófica, si se entiende, a su vez, por determinación un modo o forma de ser. La voz griega κατεγορία tiene también muy varios significados, entre los cuales destacan el de «acusación» y el de «atributo». Solamente este último es sinónimo de lo que en la lengua filosófica se llama categoría. Por lo que concierne al lenguaje vulgar, el uso que en él se hace de los términos en cuestión tiene muy poco que ver —prácticamente nada— con su acepción filosófica, ya que de hecho apunta, de una manera exclusiva, a las ideas de rango y de importancia (sobre todo, de las personas).

* * *

Uno de los temas capitales del saber ontológico lo constituye la *división o clasificación del ente.* Aunque la ontología no se refiere, de un modo particular, a ningún tipo de ente, la consideración global de las diversas clases que el ente en su analogía nos manifiesta es, sin embargo, un asunto propiamente ontológico. Al ocuparse de él, no se trata de presentar una taxonomía o clasificación tan minuciosa y pormenorizada como las que ofrecen, por ejemplo, la botánica, la mineralogía y la zoología. Tales clasificaciones son posibles (y también, sin duda, convenientes) en las ciencias particulares; pero la ontología no consiste en la suma de estos saberes, ni pretende sustituirlos ni enmendarlos. Así, pues, en la ontología, la división del ente se reduce a mostrar las *clases fundamentales* que en él caben, contando con la experiencia pero en visión panorámica y de un modo ordenado.

A esas clases fundamentales se las llama, indistintamente, categorías o predicamentos. Y se las define como los *géneros supremos del ente real finito.*

Hay en esta definición, de una manera inmediata, una doble exclusión: la del Ente Infinito y la del ente de razón o ente irreal. La exclusión del Ente Infinito se debe a que la índole de éste no es de las que permiten establecer una clase. El Ente Infinito es de tal índole, que se da solamente en un único caso (véase «Atributos divinos entitativos»). Su ser no es el del único individuo que de hecho existiese en una clase de la cual, en principio, también pudiera haber otros. No es posible una clase a la que el Ente Infinito pertenezca. Por tanto, el Ente Infinito no puede ser presentado como uno de los miembros que se muestran en la división o clasificación del ente; pero no por no ser un ente real sino por ser tal su realidad, que no cabe en ninguna clase. Dios es inclasificable, en virtud de su Infinita Realidad. Sólo el *ente real finito* es realmente clasificable. Y ni siquiera sería lícito decir que el Ente Infinito entra, a su modo y manera, en la clase a que pertenece todo ente real. Tal clase es un imposible. Su posibilidad exigiría que, por su parte, la nada fuese también una clase de ente, lo cual es contradictorio, porque a su vez supone que el no-ser es de suyo un cierto modo de ser (no que lo concibamos, por una cierta ficción, «como si» lo fuera).

Por ello mismo, el ente de razón o ente irreal no se puede encuadrar en la clasificación del ente, a pesar de no ser ningún ente infinito. En realidad, el ente de razón no es ningún ente. Si fuese realmente un ente, sería un ente real, pero su ser es sólo un ser-pensado, no un efectivo ser. El ser tan sólo objeto-de-pensamiento no es un modo de ser sino el único modo en que el no-ser se puede constituir «como si fuera», en virtud de una ficción que así lo trata. La diferencia entre el ente real y el de razón o irreal no señala dos tipos de ente, por ser una diferencia que tan sólo se da entre el ente y la ficción respectiva.

Tampoco entran en la clasificación del ente los conjuntos, pues ninguno es un tipo de ente, sino una pluralidad, y ninguna pluralidad es un modo de ser por el cual unos entes se distingan de otros. Las diferencias entre los miembros de un conjunto se dan tanto en el caso de que sea idéntico el ser específico de éstos, cuanto en el caso de que no lo sea. Como individuos, los miembros de un conjunto se distinguen, sin que la individualidad de cada cual sea una forma de ser y sin que el ser distintos individuos les convenga en virtud de que todos ellos pertenecen a un único tipo de ente. Un conjunto puede estar constituido por miembros que pertenezcan a muy diferentes tipos.

En suma: los predicamentos o categorías son *los casos más universales en que puede distribuirse el ente real finito.* De ahí la necesidad de definirlos como los géneros supremos de este ente. Por encima de ellos no hay ningún otro género, al no ser ningún género el ente real finito ni el ente en tanto que ente. El ente real finito no puede ser ningún género, porque las diferencias entre todos sus casos se contienen en él; de lo contrario, no serían reales y, por lo mismo, esos casos no serían realmente diferentes. Ahora bien, ningún genero tiene en sí las diferencias por las cuales se constituyen sus especies. Y, a su vez, el ente en tanto que ente no puede ser tampoco ningún género, sino aquello a lo que todos los géneros se encuentran subordinados, por muy alto que pueda ser el nivel lógico de su abstracción y universalidad (véase «Analogía del ente»).

En calidad de géneros supremos del ente real finito, los predicamentos o categorías se

encuentran todos ellos situados en el mismo nivel de universalidad y de abstracción. No puede haber diversos géneros *supremos* en niveles lógicos distintos, aunque un género pueda tener un nivel ontológico superior al de otros, según podrá comprobarse al irlos examinando. Los diversos niveles lógicos que desde el individuo llegan hasta el género, pasando por el intermedio de la especie, no pueden ser, por tanto, predicamentos o categorías. Se les denomina *predicables.* El individuo, la especie —con la diferencia constitutiva— y, por último, el género son como peldaños o escalones de la universalidad de los conceptos, no formas de ser diversas en su propia entidad. Un cierto ente (pongamos por caso, un hombre) puede ser el sujeto de una proposición que le atribuya el ser un individuo, pero también ese ente puede ser el sujeto de una proposición donde se le atribuya el ser un hombre, y todavía puede ser el sujeto de otras proposiciones, cuyos predicados van subiendo en nivel de abstracción y universalidad y que son los predicados expresados con los términos «animal», «ser viviente», «sustancia» y «ente». Por tanto, los *predicables* —a diferencia de los predicamentos— no son modos de ser distintos, sino modos distintos de poder ser predicados.

* * *

El primero de los géneros supremos del ente real finito —el primero de los predicamentos— es la sustancia: «el ente que es de tal índole, que tiene la capacidad de ser en sí» (véase «Sustancia»). Hay que observar, no obstante, que es la sustancia finita la que ocupa el lugar del primero de los predicamentos. Dios, el Ente Infinito, no puede por menos de tener la capacidad de ser en sí, de tal modo, por ende, que en verdad es sustancia, pero, tal como antes se explicó, no cabe clasificarlo. Decir de él que es sustancia no equivale a afirmar que haya una clase a la cual Dios pertenezca. La sustancia que puede pertenecer a una clase de entes es la sustancia finita, porque sólo lo finito es susceptible de pertenecer a una clase. La prioridad de la sustancia no es de carácter lógico, sino ontológico, también de acuerdo con lo ya explicado sobre los predicamentos en general. Aquello que no tiene por su índole la capacidad de ser en sí no es una especie —ni algo así como un subgénero— dentro de la sustancia.

La prioridad ontológica de la sustancia respecto del accidente es la prioridad correspondiente al sustrato o sujeto de inhesión respecto de lo que por él es mantenido. El ser de lo que puede ser en sí antecede al de lo que en él es inherente. Esta prioridad o precedencia no es necesariamente cronológica. Un accidente puede estar existiendo en la respectiva sustancia desde el primer instante en que ésta existe, a pesar de lo cual el ser propio de ese accidente presupone el de esa sustancia en el sentido en que lo fundado presupone, por subordinación, el correspondiente fundamento. Ello hace que la sustancia se comporte, respecto del accidente, como la causa con relación al efecto, aunque no a la manera de la causa eficiente, sino al modo de la causa material (véase «Causa»), y que, a su vez, el accidente se comporte, respecto de la sustancia, como una causa formal por la que ésta queda determinada de una manera secundaria o adjetiva. Salvo que esté mantenido, sin mediación de ningún ser limitado, por el Poder de Dios, el accidente

existe en tanto que afecta a una sustancia, pues su ser natural es su inherir (véase «Accidente»).

Los diversos tipos de accidente no se contienen bajo un solo género, de lo cual se deduce que el accidente no es un predicamento, sino varios. Para que los diversos accidentes pudieran pertenecer a un solo género, sería preciso que las diferencias entre ellos no tuviesen la índole de accidentes. Este requisito negativo no viene de una especial necesidad en razón de la cual se justifique el hacer con los accidentes una cierta excepción. Se trata, por el contrario de una consecuencia resultante de la aplicación de una ley general al caso del accidente. Esa ley general es la que dice que las diferencias por las cuales el género queda dividido en sus especies no tienen la índole del género. Así, las diferencias que dividen al género «triángulo» no poseen la índole del triángulo, ni las diferencias divisivas del género «animal» tienen tampoco la índole peculiar de este género. Pero, en cambio, las diferencias entre unos y otros accidentes son de la misma índole que ellos, por no poder ser sustancias y por no haber entre el accidente y la sustancia término medio alguno.

Esto plantea una dificultad que puede ser formulada de la manera siguiente: si lo que hace que el accidente *A* se distinga del *B* es algo que también tiene la índole de accidente, será menester pensar que *A* tiene también la índole de una cierta sustancia, a saber: la de aquella que hace de sustrato de lo que la distingue del accidente *B.* Y, así, en efecto, nos lo imaginamos, sin poderlo evitar. Pero sólo se trata de una «pura imaginación». Si *A* consiste en un accidente, su manera especial de serlo no puede hacer de él una sustancia, ni tampoco puede encontrarse fuera de *A,* sino que ha de ser el propio *A* como distinto de *B*, es decir, de cualquier otro accidente. Lo que de un modo específico determina a algún ente no es nada que en realidad se distinga de él.

* * *

Pasemos a examinar los diversos tipos de accidentes, o sea, de predicamentos que no son la sustancia, sin que por ello coincidan entre sí de una manera esencial.

Todo accidente es, por naturaleza, relativo a la sustancia en la que inhiere (véase «Accidente»). Así, pues, la clasificación del accidente ha de llevarse a cabo a la vista de la que atañe a la sustancia. Pero hay razones por virtud de las cuales se ha de tener en cuenta al mismo tiempo el modo —o, mejor, los modos— en que la sustancia es susceptible de determinaciones ulteriores a su propia entidad. En primer lugar, una y la misma sustancia puede tener accidentes de índole muy diversa, y, en segundo lugar, cabe que haya accidentes que no sólo se den en una sustancia material, sino también en una sustancia inmaterial. Por tanto, para clasificar los accidentes se ha de atender, por un lado, a la esencial distinción entre las sustancias materiales y las inmateriales, y, por el otro, a las diversas maneras en las que una sustancia puede resultar determinada.

Toda sustancia de índole material —es decir, todo cuerpo— se comporta como un sustrato del accidente denominado *cantidad.* La cantidad afecta intrínsecamente a la sustancia, dándole, de una manera primordial, el carácter de un todo cuyas partes son

continuas entre sí. La sustancia corpórea se distingue realmente de la cantidad, lo mismo que de cualquier otro accidente, aunque estas distinciones no se capten por medio de los sentidos (véase «Accidente»). Así, pues, el tener la índole de un todo cuyas partes se continúan unas a otras no se identifica con la esencia de la sustancia corpórea. La índole de sustancia material no la poseen los cuerpos en virtud de la realidad de su extensión, sino porque uno de los coprincipios de su esencia lo es la materia prima (véanse «Hilemorfismo» y «Sustancia»). La extensión o, lo que es igual, la cantidad presupone en los cuerpos la materia que hace de sustrato de las más diversas formas sustanciales. Y tampoco es, a su vez, esa materia la sustancia de ningún cuerpo, sino solamente un coprincipio de la sustancia corpórea.

Si no hubiese más que un solo cuerpo, su cantidad o extensión no le haría ocupar ningún lugar. Para que un cuerpo ocupe algún lugar, ha de haber otro cuerpo que lo envuelva y lo ciña, y el «espacio vacío» en torno a un cuerpo no es real y verdaderamente ningún cuerpo. Ahora bien, la experiencia y la reflexión nos manifiestan que se da una pluralidad de sustancias corpóreas y que cada una de estas mismas sustancias puede estar ocupando algún lugar (aunque no en todo instante esté en el mismo). La ocupación de un lugar es, por consiguiente, un cierto efecto que presupone la cantidad o extensión, pero que no determina de una manera intrínseca a la sustancia corpórea. El lugar ocupado por un cuerpo es algo extrínseco a éste, y aunque la ocupación de ese lugar determina al cuerpo que lo ocupa, sólo se da en este cuerpo en función de algún otro (a diferencia de la cantidad, que afecta de un modo intrínseco a la sustancia corpórea).

De ahí que la *ubicación* constituya un segundo tipo de accidente, una determinación irreductible a la que se llama cantidad, aunque la requiere y presupone. (El término «ubicación» deriva de la voz *ubi,* que en latín significa el dónde, el lugar en el que está un cuerpo; pero la ubicación no es el lugar en que un cuerpo se encuentra, sino el accidente que consiste en que un cuerpo esté ocupando ese lugar).

La ubicación requiere que el cuerpo localizado esté ceñido por el cuerpo localizante, de tal modo que éste lo circunscriba o delimite exactamente. La determinación dada en un cuerpo en virtud de que otro le está siendo adyacente sin ceñirlo o circunscribirlo de una manera exacta no es, pues, lo que se llama ubicación, sino un nuevo accidente, que se designa con la palabra «hábito» en una acepción muy restringida. Son ejemplos de este accidente el tener puesto un vestido, el hallarse calzado, el llevar un disfraz, etc. Los animales infrahumanos tienen de una manera innata o natural, como una parte de su propio organismo, lo equivalente en ellos a lo que son en el hombre las cosas artificiales que éste se pone en su cuerpo con la intención de darle una fortaleza que de suyo le falta; pero, además, el hombre también se pone otras cosas que le sirven para el decoro de su presencia física o como exponente y distintivo de una función, de un rango, etc. Cuando se dice que «el hábito no hace al monje», o que un monje «ha ahorcado los hábitos», la voz «hábito» significa una prenda, un vestido. Por el contrario, el hábito en que consiste el predicamento en cuestión es la situación en que está el cuerpo de un hombre en tanto que éste lleva puesta una prenda o cualquier otra cosa útil para alguna

de las finalidades mencionadas. (Fuera del caso del hombre, la situación en la que un cuerpo se encuentra por la mera «adyacencia» de otro no tiene especial relieve).

Y hay todavía otra clase de accidentes que sólo se pueden dar en las sustancias corpóreas: la manera en que un cuerpo tiene ordenadas sus partes en el lugar que ocupa. El estar de pie, recostado, acostado, de rodillas, etc., son ejemplos de este tipo de accidente, que también cobra en el hombre un relieve especial (aunque no deja de tener cierta importancia en algunos animales infrahumanos, sobre todo en determinadas ocasiones, como la búsqueda y captura de la presa). Para nombrar esta clase de accidente se usa en latín la voz *situs.* Su mejor traducción en el contexto de las categorías es, tal vez, el término «postura».

Todos los accidentes hasta aquí consignados son determinaciones que sólo se pueden dar en sustancias corpóreas. En cambio, las determinaciones cronológicas afectan a los cuerpos —directamente, a sus operaciones—, pero no a ellos tan sólo. El espíritu humano tiene un vivir temporal —y no sólo en su estado de separación respecto del organismo— (véase «Inmortalidad del alma humana»). En suma: existe una especial clase de accidentes que pueden darse en los cuerpos y también en sustancias incorpóreas, según la perspectiva temporal. Esta especial clase de accidentes se designa en latín con la palabra *quando,* aunque el sentido en que este término se usa en la teoría de los predicamentos no es el del momento en que algo existe, sino el del existir justamente en ese momento (y, por extensión, en toda una determinada etapa o fase).

* * *

Hay también cuatro tipos o clases de accidentes que asimismo se pueden dar, tanto en los cuerpos como en las sustancias incorpóreas: la *cualidad,* la *relación,* la *acción* y la *pasión.* De la cualidad y la relación se ocupan en este Léxico las voces correspondientes. Sin embargo, aquí es oportuno hablar de ellas con el fin de encuadrarlas en la visión general de las categorías.

La *cualidad* determina a la sustancia formalmente y de un modo absoluto. Por convenir de una manera absoluta a la sustancia, la cualidad coincide con la cantidad, pero difiere de ésta por ser una determinación de carácter formal. Ello se echa de ver al advertir que, mientras las diferencias de tipo cuantitativo son compatibles con la homogeneidad formal de las sustancias determinadas por ellas, las diferencias de carácter cualitativo hacen, en cambio, que las sustancias en las que se dan sean formalmente heterogéneas entre sí, aunque puedan pertenecer a una y la misma especie. Por ejemplo, dos hombres son dos sustancias específicas coincidentes, pero formalmente heterogéneas, no por sus diversas cantidades, sino por las cualidades respectivas (temperamento, aptitudes, virtudes, vicios, etc.).

El accidente denominado *relación* coincide con la cantidad y la cualidad en que también afecta intrínsecamente a la sustancia, mas no de un modo absoluto, sino en función de otra, es decir, «orientándola» a otra sustancia. Si no hubiera más que un solo ser, lo que se llama la relación sería imposible. La identidad de ese ser consigo mismo no

es realmente una relación o, dicho de otra manera, no es una relación real, sino tan sólo pensada (relación de razón). La entidad de la relación es esencialmente conectiva. Su ser es un conectar, y se distingue realmente del ser propio de cada una de las dos entidades que supone y a ninguna de las cuales determina de una manera formal (las determinaciones de carácter formal son, como ya se ha indicado, las que las cualidades confieren a la sustancia).

La *acción* es el ejercicio de la causalidad eficiente, la misma realidad de la eficiencia en su ser actual, no en tanto que está en potencia (véase «Causa eficiente»). Al igual que la relación, no conviene a la sustancia aisladamente. En virtud de la acción, la sustancia es productiva de un efecto. También es real la diferencia entre la acción y la sustancia que la ejerce, salvo en el caso de Dios, por no ser éste una sustancia finita ni incluirse en el orden de los predicamentos, tal como ya se ha explicado. La acción de la que se habla en la teoría de los predicamentos conviene exclusivamente a la sustancia finita. Para comprender exactamente la entidad de esta acción no basta distinguir su realidad de la realidad de la sustancia que es su sujeto o sustrato. También es necesario hacerse cargo de la diferencia existente entre la acción y el efecto. Ante todo, el efecto no se da en la sustancia que realiza la acción, o bien se da en otra parte de la misma sustancia. Y, en segundo lugar, mientras que el efecto es producido, en virtud de la acción, por la causa eficiente, la acción misma no es un efecto que esta causa produzca. Para que la causa eficiente produjese la acción, sería preciso que la realizara en virtud de una acción también, y así indefinidamente. Por tanto, la acción no es ningún efecto ni tampoco ninguna causa, sino una entidad intermediaria entre la entidad de la causa y la entidad del efecto. Pero, a su vez, este carácter intermediario o mediador que la entidad de la acción tiene de suyo y de un modo esencial no es la índole propia de la relación.

Toda acción fundamenta la entidad de una relación, sin confundirse con ésta, y no toda relación está fundada en la entidad de una acción. Por lo demás, el efecto depende de la causa, no de la acción mediante la cual ésta hace que él llegue a ser. El mismo «llegar a ser» del efecto en tanto que efecto es el correlato pasivo de la acción, y tampoco es de suyo una relación. La sustancia donde el efecto es producido se comporta pasivamente. El accidente *pasión* no es otra cosa que este comportamiento. La pasión se da en una sustancia de la cual es realmente diferente y que le sirve de sujeto o de sustrato. (Como toda determinación que es accidente, la pasión tiene su causa material en la sustancia determinada por él).

La pasión es el acto en que una sustancia se comporta como receptiva de un efecto. Este acto no es ninguna actividad, sino, precisamente mera pasividad, receptividad en ejercicio, no meramente en potencia. El «ejercicio de la pasividad» es la recepción del efecto, la cual, evidentemente, presupone e implica el ejercicio de una actividad, pero no en lo que hace de sustrato de la entidad del efecto, sino en la causa eficiente, o sea, en la que es el sustrato de la entidad de la acción. Por tanto, la acción y la pasión se distinguen realmente, aunque no se pueden separar. Así, pongamos por caso, no hay enseñanza efectiva si no hay un efectivo aprendizaje, pero el enseñar y el aprender son realmente distintos. La enseñanza es formalmente actividad, mientras que el aprendizaje es

formalmente pasividad, recepción, aunque el sujeto de ellas, el alumno, tenga que ejecutar unas ciertas actividades. En calidad de provocadas o inducidas, estas actividades presuponen en el alumno una actitud receptiva, cuyo hábito se designa mediante la voz «docilidad». (Lo que se llama la «enseñanza activa» no puede consistir en que el maestro deje hacer al alumno lo que a éste más le apetezca, sino en que *aquél haga que éste haga* lo que le es necesario para adquirir el saber).

* * *

La división del ente en sus clases fundamentales o géneros supremos es un asunto distinto de la ordenación de las formas mentales que Kant llama categorías. Las categorías admitidas por Kant no son formas de ser, sino de entender, y no de entender el ser, sino los fenómenos. Toda intelección de los fenómenos consiste en un juicio; y los juicios, independientemente de los fenómenos sobre los cuales versan, se distinguen unos de otros según su cantidad, cualidad, relación y modalidad. Así resultan: *a)* según la cantidad, las categorías de la unidad, la pluralidad y la totalidad; *b)* según la cualidad, las categorías de la realidad, la negación y la limitación; c) según la relación, las categorías de sustancia-accidente, causa-efecto y acción recíproca; *d)* según la modalidad, las categorías de posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia y necesidad-contingencia *(Crít. de la razón pura,* «Anal. trascendental», 6, 10).

Las categorías kantianas se aplican a los fenómenos y únicamente a ellos, porque, según piensa Kant, no tenemos ningún conocimiento de las cosas en sí. Para afirmar que existen, Kant se vale de una de las categorías: la concerniente a la relación causa-efecto. La causa de los fenómenos estriba, por una parte, en las mismas cosas en sí, en tanto que afectan a nuestros sentidos, y, por otra parte, en estos sentidos, en los cuales se dan —como formas independientes de cualquier experiencia— el espacio y el tiempo. En el examen de la noción de causa se hace en este Léxico una crítica del modo en que Kant infiere la existencia de las cosas en sí (véase «Causa»). Esta crítica se resume de la manera siguiente: Kant se vale de la categoría causa-efecto para probar la existencia de las cosas en sí, pero esa categoría, lo mismo que cualquiera de las otras, sólo debe usarse, según Kant, para enlazar fenómenos con fenómenos; por tanto, la demostración kantiana de que existen cosas en sí, aunque es enteramente indispensable en el sistema kantiano, no puede llevarse a cabo dentro de este sistema.

La objeción que de esta manera se dirige al pensamiento kantiano es básica y decisiva, porque no se limita a la categoría causa-efecto, sino que alcanza a todas las propuestas por Kant, en tanto que todas se refieren a la intelección de los fenómenos y éstos son esencialmente relativos a unas cosas en sí cuya existencia no podría ser afirmada sin incurrir en un círculo vicioso. La teoría kantiana de las categorías queda en conjunto descalificada por la invalidez de ese círculo.

* * *

El sistema de las categorías establecido por N. Hartmann (en su obra *La estructura del mundo real)* presupone la ordenación de la realidad en cuatro estratos: el de lo inorgánico, el de lo orgánico, el de lo psíquico y el de lo espiritual. Para cada uno de estos estratos se dan categorías especiales, que implican, lógicamente, las generales o fundamentales. Todas son formas de ser y no meras formas de entender. Constituyen categorías generales las de sustancia y relación, materia y forma, unidad y pluralidad, oposición y dimensión, discreción y continuidad, destacando las de determinación y dependencia, coincidencia y discrepancia, elemento y serie, interno y externo. Hay también lo que llama Hartmann «leyes categoriales», como la de que las categorías especiales inferiores son maneras de ser *más fuertes* que las categorías especiales superiores, y éstas *más nobles* que aquéllas.

No pocos de los análisis efectuados por Hartmann en su teoría de las categorías y los estratos contienen puntualizaciones valiosas y de una gran pulcritud. Sin embargo, la terminología de su sistema es una mezcla de la aristotélica y la kantiana y, a veces, de los conceptos de las ciencias particulares con los de alcance y sentido más propiamente ontológico. El conjunto resulta artificioso y excesivamente complicado, tanto más si se le compara con la concepción de Aristóteles y la elaboración que de ésta se ha hecho por los filósofos inspirados en él. (El resumen que de esa concepción se ofrece aquí contiene, sin embargo, solamente los puntos fundamentales).

Principios de la demostración

Las ciencias (humanas) constan de verdades demostradas. Una verdad cuya demostración se encuentre todavía por hacer no es objeto de ciencia, aunque pueda llegar a serlo. Y, si en efecto lo llegara a ser, no sería tampoco una verdad simplemente añadida o superpuesta a otras, pues ya toda demostración consiste en fundamentar una verdad en otra verdad o en varias.

Ahora bien, aunque toda verdad científica ha de estar demostrada, esto no quiere decir que también su fundamento sea científico. Para ello resultaría indispensable que toda demostración estuviese apoyada en otra demostración, con lo cual se introduciría un regreso infinito, que en vez de ser la manera de poder demostrar toda verdad, sería el modo, precisamente, de que ninguna quedase en definitiva demostrada, porque una demostración que nunca termina no consigue ser nunca una demostración.

Por consiguiente, no es que resulte imposible que lo que fundamenta a una verdad consista en otra verdad fundamentada a su vez. Lo que sí es imposible es que *toda* verdad fundamentante sea también una verdad fundamentada. Dicho de otra manera: partiendo de una demostración que no se apoye en ninguna, y tomándola como base, cabe ir haciendo después un número, todo lo grande que se quiera, de nuevas demostraciones, ya que, por mucho que de la inicial nos alejemos, siempre tendremos en ella una garantía definitiva; pero, mientras que en este proceso hacia adelante cabe siempre dar un paso más si se cumplen los requisitos de toda demostración, el proceso hacia atrás ha de tener un término, porque, de lo contrario, por muchos pasos retroactivos que se den, nunca se llegará a una tierra firme, y todo cuanto se haga no pasará de ser una pura y simple expectativa.

No cabe demostrar verdad alguna con meras expectativas de su demostración. ¿Pero es posible una demostración que a su vez no se apoye en otra? Para esto tendría que haber, al menos, una verdad que tampoco necesitase ninguna demostración. Lógicamente, una verdad de esta índole no sería científica; mas no por ello carecería de validez, antes por el contrario, tendría la necesaria y suficiente para servir de *base definitiva* a todas las demostraciones sustentadas en ella.

Pues bien, hay ciertas proposiciones cuya verdad es justamente de esa índole. Por

ejemplo: «lo que es no es lo que no es» («el ente no es el no ente»), «no cabe término medio entre ser y no ser» y «el todo excede a la parte» son proposiciones verdaderas, por más que no sea posible demostrarlas ni requieran, tampoco, ninguna demostración.

La imposibilidad de demostrar que «lo que es no es lo que no es» se echa de ver cabalmente al advertir cómo en todo razonamiento que se hiciese con el fin de probarla habría ya de admitirse que lo que él es (una prueba, al menos en la intención) no es lo que él mismo no es (una no prueba, en la intención al menos). Tampoco puede probarse que «no cabe término medio entre ser y no ser», pues quien creyese haberlo demostrado estaría admitiendo que la prueba en cuestión no es ningún término medio entre lo que es esa prueba y lo que ella no es. Y, por último, tampoco cabe demostrar de una manera directa que «el todo excede a la parte», porque el razonamiento con el cual creyésemos demostrarlo habría, a su vez, de tomarse como algo que excede a cualquier miembro suyo (vale decir, a cualquiera de sus premisas y, por ende, también a cualquiera de los conceptos articulados en ellas).

En suma: ninguna de estas tres proposiciones admite demostración, porque cada una es evidente. Y, por la misma razón, tampoco ninguna de ellas tiene necesidad de ser probada. Lo más que cabe, frente al escepticismo universal, que las niega o las pone en duda, es hacer ver que en realidad las acepta de una manera implícita. Así, pongamos por caso, quien negase el principio de contradicción («lo que es no es lo que no es») no pensaría que el negarlo es lo que no es el negarlo (el afirmarlo). Se encontraría, así, en la situación en la que antes vimos que se halla quien piensa que demuestra la verdad de ese mismo principio. Lo estaría, en realidad, presuponiendo y haciendo uso de él, por más que no lo advirtiese.

* * *

A toda proposición que, por ser de suyo evidente, no tiene prueba ni la necesita, se la llama «inmediata». La conveniencia (o la disconveniencia) del predicado con el sujeto de toda proposición de este carácter no está mediada —y de ahí el calificativo de inmediata— por algo distinto de ellos. Así, el no ser un no ente es algo atribuible a todo ente de una manera inmediata, es decir, sin necesidad de un fundamento distinto del sujeto y del predicado de la proposición «el ente no es el no ente». Y en el caso de la proposición «no cabe término medio entre ser y no ser» sucede también lo mismo, como se ve, sin duda, al advertir que en este caso el sujeto, aunque aparece al final, es «el término medio entre ser y no ser», y que de él se dice que «no cabe», lo que se le atribuye —su correspondiente predicado— es el «ser imposible», justamente lo único que se le puede atribuir a aquello a lo que no puede atribuírsele nada (ni ser ni no ser). Y, finalmente, la proposición «el todo excede a la parte» es también inmediata, pues la razón de la superioridad que así se afirma no se encuentra en nada distinto de la parte y del todo.

En cambio, la proposición «un médico toca el piano» no pertenece a la clase de las proposiciones inmediatas. El tocar el piano no se atribuye a un médico basándose únicamente en lo que es ser-un-médico y en lo que, por su parte, es tocar-el-piano. Ni

tampoco tiene el carácter de una proposición inmediata la que se formula al decir que «un médico está ejerciendo la técnica de la Medicina». Comparada con la anterior, esta proposición puede parecernos inmediata, por ser más propio del médico el ejercer la técnica médica que el tocar el piano. Pero el estar ejerciendo la técnica peculiar y propia de un oficio o de una profesión no es algo que se base únicamente en el hecho de poseerla; hace falta algo más, que es el usarla, y, por tanto, la proposición donde este uso actúa de predicado, y que tiene por sujeto a un poseedor de la técnica respectiva, no es realmente una proposición inmediata.

Aun en el caso de las proposiciones inmediatas hay también que tener en cuenta la diferencia existente entre el hecho de que la relación del sujeto y del predicado sea inmediata y el hecho de que sea inmediata la manera en que captamos esta relación. Veamos, con un ejemplo, que el primer hecho no basta para que también se dé el segundo.

Sea la proposición «la suma de los ángulos de un triángulo euclidiano es igual a dos rectos». La relación entre el sujeto y el predicado de esta proposición no la aprehendemos de una manera inmediata, es decir, por el solo hecho de comparar entre sí los conceptos correspondientes. Y, sin embargo, esta relación es, en sí misma, inmediata, porque el ser igual a dos rectos es algo que le conviene a todo triángulo euclidiano en virtud de su propia índole específica, no por alguna determinación sobreañadida a ella y que, por lo mismo, puede muy bien no darse en algún ejemplar de esa figura e incluso faltar en todos ellos.

Otro ejemplo del mismo caso lo constituye la proposición «Dios existe». El nexo entre el predicado y el sujeto de esta proposición no lo captamos de una manera inmediata. La verdad de que Dios existe no tiene para los hombres la evidencia directa con que, en cambio, se da, para cualquier hombre, la verdad de que el todo es mayor que la parte. Ello no obstante, también aquí nos encontramos con una relación en sí misma inmediata, ya que no cabe que el existir convenga a Dios en virtud de algo distinto de su esencia. Si ello ocurriese, Dios sería el efecto de lo que le hiciera existir, y no la causa de todos los entes; en una palabra: Dios no sería Dios, lo cual es contradictorio, o únicamente podría tener el sentido de la proposición «Dios no existe», que es justamente contradictoria de aquella de que se trata. Por consiguiente, al sostener que no cabe, o es imposible, que el existir convenga a Dios en virtud de algo distinto de su esencia, no se afirma la imposibilidad de que Dios no exista, sino la imposibilidad de que exista en razón de algo diferente de lo que Él mismo es. Y, por tanto, las pruebas de la existencia de Dios, aunque se apoyen en la existencia y en la índole de los entes distintos de Él, no concluyen diciendo que Dios existe en virtud de ese apoyo, sino diciendo, en virtud de ese apoyo, que Dios existe, de suerte que lo que así resulta fundamentado no es el mismo existir de Dios, sino la afirmación de este existir.

En el caso de las dos proposiciones que acabamos de examinar («la suma de los ángulos de un triángulo euclidiano es igual a dos rectos» y «Dios existe») lo inmediato es la relación misma entre el predicado y el sujeto, no el modo en que esta relación se nos presenta. Ahora bien, puede haber, y hay, proposiciones donde la relación entre el

predicado y el sujeto no solamente es inmediata en sí misma, sino también en la forma según la cual la captamos, es decir, no tan sólo en su *ser,* sino también en su *ser conocida* por nosotros. En este caso se halla, en primer lugar, la relación de disconveniencia entre «lo que es» y «lo que no es», tal como queda enunciada en el *principio de contradicción.* Lo mismo debe decirse de la relación de conveniencia del ser «imposible» con el ser «término medio entre ser y no ser», que es la relación que se formula en el llamado *principio de tercio excluso.* E igualmente es inmediata en su «ser» y en su «ser conocida» la relación de excedencia del todo sobre la parte. (Esta relación, aunque es también, ciertamente, un principio, no es, sin embargo, un principio al que se le haya dado un nombre).

Las verdades que se formulan en todos estos principios no son verdades científicas, precisamente porque no cabe demostrarlas. Pero como tampoco necesitan ninguna demostración, pueden servir de base de las verdades científicas en cuanto que éstas han de estar demostradas, y no solamente demostradas por medio de verdades aún pendientes de que a su vez se las pruebe, sino, tal como ya se señaló, por medio de unas verdades en las que todas las demás se apoyen y que, por tanto, no exijan ningún tipo de prueba.

De ahí que a las proposiciones inmediatas no sólo objetivamente, sino también de una manera subjetiva, se las llame *principios de la demostración* o también *principios de la ciencia,* dando a ambas expresiones su sentido más fuerte. Tales principios son unos principios evidentes para todos los hombres. De lo contrario, si sólo fuesen evidentes para los ya iniciados en la ciencia, habrían de ser conclusiones, verdades evidenciadas, no evidentes de suyo, ni las únicas con las que se prueban las demás (cf. Aristóteles, *Analyt. Post.,* I, 2, 71 b 34).

Cierto que la conclusión de un raciocinio puede hacer de principio de otro; pero lo que se comporta de esta forma —por un lado, como una conclusión, y, por otro, como un principio— no es, en general y de un modo absoluto, un principio de *la* demostración, ni tampoco, por tanto, de *la* verdad científica, sino tan sólo de *algunas* demostraciones y de *algunas* verdades de la ciencia, aunque tales demostraciones y verdades fuesen la mayoría. Y si bien pueden ser la mayoría, y de hecho lo son, no cabe que constituyan ni la primera demostración ni la primera verdad, y, en consecuencia, todas ellas han de apoyarse en unos principios que lo sean de una manera absoluta, es decir, en algo que no requiera ninguna demostración.

Mas si tales principios han de ser evidentes para todos los hombres, de forma que cualquier hombre, a partir de ellos y si no tiene impedido el uso de su razón, pueda iniciarse en la ciencia, las proposiciones que formulen esos mismos principios constarán de conceptos que a su vez sean primarios o inmediatos, es decir, que no presupongan otros. Ha de haber, digámoslo así, un paralelismo, una correspondencia, entre los principios de la demostración, por una parte, y, por la otra, los conceptos que en ellos intervienen; y, así como esos principios no pueden presuponer otros principios, tampoco esos conceptos pueden presuponer otros conceptos más básicos u originarios.

* * *

Tales conceptos —básicos, en un sentido absoluto— son precisamente los más simples, no sólo porque resulten los más fáciles de entender —lo cual, evidentemente, es necesario para poder empezar—, sino también (y para que esa máxima facilidad pueda realmente darse) por ser los de menor contenido y, por tanto, los de mayor universalidad, pues mientras menos universalidad tiene un concepto, más complejo es su contenido o más abundante el número de las notas que lo componen.

¿No habrá que pensar entonces que los más simples, a su vez, de esos conceptos sean los que carecen de estructura? Una estructura es una pluralidad, y si bien la pluralidad en la que consiste una estructura ha de tener unidad, esta unidad no es una simplicidad. La simplicidad es justamente atribuida a Dios y sólo a Él. Mas ni siquiera el concepto que de Dios nos hacemos carece enteramente de estructura. Lo absolutamente simple es el objeto al que apunta nuestro concepto de Dios, pero no este concepto.

Incluso el más universal y, por ello mismo, el más simple, de todos nuestros conceptos, el del ente, se constituye como articulación de dos factores. Entendemos por ente *lo que* posee (o puede poseer) ser, no el hecho o la posibilidad de ser, ni el ser como efectivamente poseído o como meramente poseíble. Pero ese «lo que», en el que el ser se da o se puede dar, no es aislable del ser que en él se da o puede darse. De ahí que el concepto de ente, no obstante ser el más simple de todos los que tenemos, no deje de presentar una cierta estructura, la más simple posible, pero estructura al fin. Y así como lo que tiene (o puede tener) ser no es aislable de éste, porque se quedaría en una nada, tampoco el ser es aislable de todos sus posibles poseedores, ya que así se convertiría en el ser de una nada y, por lo mismo, en una nada de ser.

Un desarrollo más pormenorizado de este punto corresponde al artículo que en este mismo Léxico se ocupa del ente y sus propiedades. Aquí basta lo dicho. Mas como quiera que en toda proposición —las inmediatas también— se han de enlazar, positiva o negativamente, dos conceptos, no nos basta el del ente para constituir esas proposiciones en las que consisten los principios de la demostración y de la ciencia. Hace falta, pues, otro concepto, además del de ente, para formular esos principios. Pero ese otro concepto, si ha de tener la misma universalidad que el concepto del ente, no puede ser sino el concepto del no-ente. Y así es como se establece el principio llamado de contradicción, donde ambas nociones aparecen relacionadas, aunque en la única forma en que ello cabe, es decir, de una manera negativa, a saber: «el ente *no es* el no ente» (o bien: «lo que es *no es* lo que no es»).

Se ha discutido mucho sobre si no sería preferible que, en vez de comenzar estableciendo una proposición negativa, se partiese de una afirmativa. Si se opta por lo segundo, la proporción formulada es «el ente es el ente» o bien «lo que es, es lo que es», a la cual se da el nombre de *principio de identidad.* Por lo demás, esta proposición no es demostrable, ni tiene necesidad de prueba alguna, por la cual concurren en ella las dos condiciones necesarias para ser un principio de la demostración.

En quienes optan por el principio de identidad (entre ellos, D. Mercier, F. Überweg y J.

Maritain) es frecuente encontrar como argumento que justificaría su actitud el de que la afirmación precede lógicamente a la negación. Si una cosa no es otra, ello se debe a que es ella misma, y no a la inversa. O también, expresado de un modo equivalente: porque cada cosa es ella misma es por lo que no es ninguna otra. La afirmación es lógicamente —y no sólo lógicamente, sino también de una manera ontológica— previa a la negación.

Sin embargo, cabe decir, frente a ello, que el principio de identidad es, en efecto, tan lógico, como, evidentemente, tautológico. En realidad, no expresa ningún juicio, porque no es propiamente un juicio ninguna tautología. El principio de identidad se limita a constituir una repetición afirmativa del ente, de donde resulta que no nos sirve para poder hacer ninguna demostración, como tampoco nos serviría para este fin el juicio «el no-ente *es* el no ente», un juicio también afirmativo y que asimismo expresa una identidad pura y simplemente tautológica. Ni tampoco se expresa en este caso una auténtica relación en el sentido de una relación real, porque ésta tiene dos términos distintos por lo menos en algo, cosa que no acontece en la identidad absoluta entre el ente y el ente, ni entre el no ente y el no ente. Y, en fin, toda demostración ha de patentizar que no es posible que el sujeto de su conclusión sea de otra manera que la expresada por el predicado, y ese no-ser-posible es una cierta inflexión del *no es* que interviene en el principio de contradicción por cuanto que éste es negativo.

De todo lo cual resulta que el más radical principio de la demostración es el principio de contradicción y no, en cambio, el de identidad (cf. Aristóteles, *Met.,* IV, 3, 1005 b 14, y Tomás de Aquino, *De Verit.,* q. 5, n. 2, ad 7). ¿Mas qué sucede —cabe entonces preguntarse— con los otros dos principios demostrativos, a saber, el de tercio excluso y el que afirma la superioridad del todo sobre la parte?

Habida cuenta de que, según ya vimos, el ser no se puede aislar —o, dicho de otra manera, sólo se puede dar como el ser *de* algo—, el principio de tercio excluso se formula también en estos términos: «es imposible que lo que algo es (o puede ser) no lo sea (o no lo pueda ser) ese algo». De esta suerte, el principio de tercio excluso equivale, en definitiva, al de contradicción, ya que éste puede también expresarse, con una fórmula de imposibilidad, diciendo que «es imposible que lo que es sea lo que no es».

Por lo que atañe al principio «el todo excede a la parte», no cabe duda de que puede parecer equivalente al de contradicción. En efecto, bajo la forma de la imposibilidad se expresa con este giro: «es imposible que el todo no sobrepase a la parte», lo cual sería equivalente a la afirmación de la imposibilidad de que lo que *es* un todo *no sea* un todo, según acontecería si fuese igual o menor a lo que es una parte suya. Pero, en rigor, no hay tal equivalencia, sino sólo una *aplicación.* La imposibilidad de que el todo no sobrepase a la parte es *un* caso de la imposibilidad de que lo que es no sea lo que es, de la misma manera en que la noción de «un todo» es un caso de la noción de «un ente» (siendo otro caso de ésta la noción de «una parte»).

También hablan los lógicos de otros principios: el de «conveniencia y discrepancia», el *dictum de omni et dictum de nullo* y el de «razón suficiente». El principio de conveniencia y discrepancia se enuncia de esta manera: «dos cosas coincidentes con una tercera coinciden entre sí, mientras que dos cosas tales que una de ellas coincide con una

tercera y la otra discrepa, también discrepan entre sí». Este principio es igualmente una aplicación del principio de contradicción, como se ve al observar que resulta posible demostrarlo apoyándose en él. Para evitar el uso repetitivo de expresiones que habrían, por lo demás, de ser muy largas, convengamos en designar con *A* y con *B,* respectivamente, a dos cosas, cada una de las cuales coincide, a su vez, con una tercera, que llamaremos *C*. Pues bien, dado que *A* y *B* convienen con *C*, puede y debe decirse que *C* conviene con *A* y que conviene con *B;* pero ello no ocurriría si *A* y *B* no conviniesen entre sí, ya que si *C* conviene con *A,* tendrá también que convenir con éste en no convenir con *B,* y si coincide con *B,* también tendrá que convenir con éste en no convenir con *A;* todo lo cual contradice a la conveniencia ya admitida que tiene *C* tanto con *A* como con *B.* Y en lo que atañe a la otra parte del principio (la que afirma la mutua discrepancia de dos cosas tales que una conviene con una tercera y la otra no), hagamos también uso de los símbolos y veamos lo que sucede. Llamemos *C* a la cosa con la que *A* conviene y de la que *B* discrepa. Si negásemos que *A* y *B* discrepan entre sí, resultaría que, como *C* conviene con *A,* habremos de afirmar que *C* conviene también con *B,* lo cual es contradictorio con uno de los presupuestos admitidos.

El principio *dictum de omni et dictum de nullo* puede enunciarse así: «lo que se afirma, universal y distributivamente, de algo, también se afirma de cada una de las cosas que bajo ese algo se contienen; y lo que se niega, universal y distributivamente, de algo, también se niega, universal y distributivamente, de cada una de las cosas bajo ese mismo algo contenidas». Así, lo que, universal y distributivamente, se afirma del hombre (por ejemplo, ser capaz de aprender), también se afirma de cada individuo humano; y lo que del hombre, universal y distributivamente, se niega (por ejemplo, ser poseedor de una sabiduría ilimitada), también se niega de cada uno de los hombres. Este principio es una aplicación del de conveniencia y discrepancia, el cual, como ya hemos visto, es, a su vez, una aplicación del principio de contradicción.

El *principio de razón suficiente,* cuya primera formulación explícita se debe a Leibniz (cf. *Teodic.,* I, 44, y *Monadol.,* 32), se enuncia de esta manera: «todo cuanto es (existente o posible) tiene en sí, o fuera de sí, algo por lo cual es lo que es». La validez de este principio se demuestra también por reducción al absurdo, ya que aquello para lo cual no hubiese nada (ni en él, ni fuera de él) por lo que es lo que es, podría *ser* lo que él *no es,* sin dejar de ser lo que está siendo. Y como quiera que ello es contradictorio, resulta, en definitiva, que también el principio de razón suficiente se reduce al principio de contradicción.

* * *

Nos encontramos, así, con que el principio de contradicción es necesario para la validez de los demás principios y, por ende, también de la de toda demostración. En suma, toda verdad, y no solamente la científica, tiene en él su primario y universal presupuesto, salvo la misma verdad de este principio, que no es, sin embargo, un postulado arbitrario o convencional, sino una proposición inmediata de suyo y para todos

los hombres (también, según anteriormente comprobamos, para los que creen negarla o ponerla en duda).

Sin embargo, una cosa es reconocer que la verdad y la certeza de este principio constituyen el presupuesto más universal y radical de todas nuestras demás verdades y certezas, y otra cosa es decir que con él tengamos ya bastante para cubrir todo el ámbito de nuestra capacidad de conocer. El principio de contradicción es necesario, pero no suficiente, en la integridad de este ámbito. Mas tampoco se trata de que los demás principios que hemos visto sean tan universales y tan radicales como él. Ya hemos comprobado anteriormente cómo el principio de tercio excluso es otra forma del de contradicción, y que los otros principios no son, en definitiva, sino aplicaciones de éste. Lo que sucede es que esas aplicaciones resultan imprescindibles para progresar en el saber, es decir, para no quedarnos estancados en la sola evidencia de la imposibilidad de que algo sea y no sea lo que ello mismo está siendo, y en tanto que lo está siendo.

Pero tampoco nos bastan estas aplicaciones. También ellas, a su vez, han de aplicarse en las diversas esferas del ámbito del saber, para lo cual resulta insuficiente la sola posesión de los conceptos que en esos principios se articulan. Tales conceptos son imprescindibles, pero no suficientes, para el progreso de nuestro saber. Si no tuviésemos otros, nuestro saber resultaría tan escaso como lo es el número de esos mismos principios generales reductibles al de contradicción.

Y la máxima perfección que implicaría el tener un saber no ya con pocos conceptos, sino con uno solo, donde toda la realidad fuese aprehendida en todas sus dimensiones y matices, exigiría un poder cognoscitivo de tal fuerza y alcance que, bien lejos de ser el de los hombres, únicamente puede atribuírsele a la infinita inteligencia de Dios.

Providencia

El término latino *providentia* significa lo mismo que el vocablo español «prudencia». El infinitivo *providere* equivale en latín a lo que en español se expresa con las voces «prever» y «proveer», cuyos sentidos son, respectivamente, el ver con antelación o de antemano y el dotar a algún ser de lo preciso para alguna finalidad. De ahí que también se llame providencia a la disposición o prevención tomada para alcanzar un fin.

La teología natural considera la providencia en el sentido de un atributo operativo de Dios. Dentro del orden de los conocimientos filosóficos que respecto de Dios puede tener el hombre, la providencia se sigue de la ciencia divina en su dimensión de saber práctico (véase «Ciencia divina»). El saber propio de Dios es solamente especulativo o teórico en relación a Dios mismo, pero respecto de los demás seres no es teórico solamente, sino también directivo, en la misma acepción en que lo es Dios como supremo o absoluto ordenador de las demás realidades (veáse «Ordenador Supremo»).

Justamente por ser el fin de todos los demás seres, Dios no ejerce sobre sí mismo su poder de ordenar. Ordenarse a sí mismo es comportarse como medio y como fin, y ello no es posible nada más que de una manera limitada, vale decir, de un modo que es imposible en el Ser infinito. Y a esto puede añadirse que el ordenarse a sí mismo constituye un comportamiento que, por un lado, consiste en actividad y, por el otro, es, en cambio, pasividad, lo cual no cabe en la absoluta actividad del Acto Puro.

La noción de la providencia está ligada indisolublemente al concepto de la finalidad. Si la causa final no tuviese ningún valor, tampoco lo podría tener la providencia (véase, en «Causa final», la demostración del valor ontológico de este tipo de causa). De ahí que quienes niegan el valor de la causa final no puedan concebir la providencia sino como un concepto sin base transubjetiva. Y también se comprende que si la causa final se acepta sólo para la explicación de la conducta del hombre, sólo se hable de la providencia en el sentido de la prudencia humana. Pero esta restricción no es admisible, porque tiene por base la concepción del hombre como un fin absoluto. Únicamente de una manera limitada es el hombre su propio fin. El hombre es causa final, además de causa eficiente, de sus libres actividades, mas no de un modo absoluto, y no sólo porque su libertad no es incondicionada, sino también porque un fin que fuese absoluto solamente en relación a

una entidad limitada, o a una cierta clase de entidades, es una contradicción, por ser la idea de un «absoluto relativo».

Ni siquiera en relación a su conducta es el hombre un fin absoluto. En efecto, lo que hace que los seres limitados —entre los que el hombre ha de incluirse— difieran unos de otros no es separable de lo común a todos ellos, y lo que todos ellos tienen en común es el ser limitadamente. Por tanto, aunque el fin de ciertos seres limitados puede serlo un ser limitado, no cabe que en este ser consista el fin de lo común a esos seres y a otros tan limitados como ellos. Ahora bien, lo que tan sólo es fin de un cierto aspecto —a saber, del diferencial o distintivo— de una clase de seres, no es fin de todo el ser de cada miembro de la clase en cuestión y, por ende, no es fin total o absoluto de esa clase y de cada uno de sus miembros. En consecuencia, el hombre, que es un ser limitado, es también un fin limitado, pura y simplemente relativo, de su propia conducta, no el fin absoluto de ella.

Por la misma razón, el hombre es providencia de sí mismo de una manera limitada y relativa, no de un modo incondicional. La providencia absoluta lo es absolutamente, no ya sólo del hombre, sino también de todos los seres limitados. Y la imposibilidad de que Dios sea providencia en relación a sí mismo se sigue lógicamente de la imposibilidad, que ya aquí ha quedado demostrada, de que Dios sea su propia causa final. De todo lo cual resulta que la cabal providencia de las providencias relativas (incluyendo entre éstas la prudencia que el hombre puede adquirir) consiste en Dios y únicamente en Él, de tal modo, por consiguiente, que la propia índole de ella es una índole que conviene a Dios en exclusiva.

* * *

Suele decirse que Demócrito excluye toda clase de providencia y que los epicúreos le siguen en este punto, lo mismo que en tantos otros. Tomás de Aquino se suma a los que atribuyen a Demócrito y a los epicúreos esta rotunda y absoluta negación *(quidam totaliter providentiam negaverunt, ut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu,* cf. *Sum. Theol.,* I, q. 22, a. 2).

Por lo que atañe a Demócrito, sólo cabe aseverar que no puede afirmarse con certeza qué función cumple el azar dentro de su pensamiento filosófico. Por un lado, Demócrito ridiculiza los abusos frecuentemente cometidos con la idea del azar, y hasta llega a decir que «los hombres han inventado el azar para embellecer su propia falta de prudencia» (fr. 119, edic. Diels-Kranz); pero, por otro lado, afirma que «el azar, aunque dadivoso, es inseguro, mientras que, en cambio, la naturaleza se basta a sí misma» (fr. 175), así como que «el buen ánimo da comienzo a la acción, pero el azar rige el fruto de ella» (fr. 269). Lo único que así se saca en limpio es que, según Demócrito, hay efectivamente un cierto azar, aunque de límite incierto, aun en las cosas en las que el hombre interviene. Los textos ya consignados se confirman con otro: «todas las cosas tienen en común los cambios de la fortuna» (τὰ της τύχης κονὰ πάσιν, fr. 293). Esta afirmación es la más próxima a lo que Tomás de Aquino, siguiendo una opinión muy generalizada, considera

como doctrina de Demócrito. Y en lo concerniente a los epicúreos, no es menos vago lo que cabe decir sobre su manera de entender el alcance y los límites de la prudencia humana. Lo único que de su idea de esta prudencia es posible afirmar en relación, a su vez, con el comportamiento de los dioses, se reduce a que el modo en que los epicúreos tratan de hacerla viable consiste en la negación de que los dioses tengan interés en las cosas humanas y mundanas *(Epicurea,* 267, ed. H. Usener).

Una negación parcial de la providencia es atribuida a Maimónides por Tomás de Aquino *(loc. cit.).* Solamente lo incorruptible estaría regido por la providencia divina. Dentro de lo incorruptible han de incluirse los géneros y las especies —que, en cuanto tales, son inmutables e imperecederos—. En cambio, los individuos corruptibles se hallarían sustraídos a la providencia, con la sola excepción de los seres humanos. Sin embargo, no se puede asegurar que sea acertada esta interpretación de la teoría de Maimónides sobre la providencia. En este punto, el pensamiento del filósofo judío no queda bastante claro (cf. S. Zeiten, *Maimonides),* como tampoco el del filósofo árabe Averroes (confróntese M. Alonso, *La teología de Averroes).*

Platón dice que «lo divino cuida del bien y de la perfección del universo» *(Nómoi,* 903 b). Esta tesis es ciertamente una afirmación de la providencia divina, aunque a su vez el concepto de lo divino no está muy claro en Platón. Según Nemesio *(De Provid.,* libro VIII, c. 3), Platón afirma una providencia inmediata del Dios Sumo sobre los seres espirituales y también sobre la totalidad del universo por lo que atañe a los géneros, las especies y las causas universales. Los otros dioses ejercerían su providencia sobre los individuos corruptibles; y, finalmente, unos ciertos seres intermedios (δαίμονες) entre los dioses y los hombres se cuidarían de éstos y de las cosas humanas. (Esta interpretación del pensamiento platónico sobre la providencia la atribuye Tomás de Aquino a Gregorio Niceno, cf. *Sum. Theol.,* I, q. 22, a. 3).

Aristóteles afirma que el universo tiene un único soberano (εἱς κοίρανος, cf. *Met.,* X, II, 10, 1076 a), un solo rector o director (el infinitivo griego κοιρανεῖν significa ser dueño, gobernar, mandar). Este único soberano universal es el Motor Inmóvil, al que Aristóteles identifica con la intelección subsistente (νόησις νοήσεος, véanse «Aseidad» y «Ciencia divina»), o sea, con Dios. La comparación aristotélica del mundo con un ejército (στράτευμα), cuyo orden en el ser y en el obrar se debe al jefe que lo dirige y manda, expresa de un modo gráfico la sujeción del mundo, y de cada una de sus partes, a la providencia divina (cf. *Met.,* XII, 10, 1075 a 15).

Los estoicos hablan expresamente de la providencia (πρόνοια, *providentia)* para significar la inteligencia o razón por la que el mundo se rige *(Stoicor. vet. fragm.,* I, 153 y 172, edic. J. von Arnim). Sin embargo, se trata solamente de la providencia de un Dios idéntico al mundo (Séneca, *Quaest. natur.,* II, 45, 3), como es lógico que suceda en una doctrina panteísta (ya Zenón y Crisipo identifican a Dios con el cielo y la tierra, *Stoicor. vet. fragm.,* II, 1022).

Según Plotino, Dios es el bien para sí y para lo demás *(Enéadas,* VI, 9, 6). Si a esto se añade la tesis de que Dios es aquello hacia lo cual tiende todo ser en tanto que tiene en Él su origen *(En.,* I, 8, 2), el resultado no puede ser otro que la afirmación de la providencia

divina. Ello no obstante, esta providencia universal no aparece de un modo expreso en la teología plotiniana, más abundante en las tesis sobre lo que acerca de Dios no se debe decir que en lo que acerca de Dios debe afirmarse.

Agustín de Hipona sostiene que todo lo creado necesita del Sumo Bien *(De vera relig.,* 14, 26, 76) y que «Dios usa bien incluso los males» *(bene utens et malis,* cf. *Enchir.,* cap. 100). Todo está, según Agustín de Hipona, ordenado y dispuesto por Dios: «En el conjunto de la naturaleza, hasta las privaciones se encuentran ordenadas de tal suerte, que quienes piensan con sabiduría no dejan de comprender su utilidad. Porque Dios, estableciendo la luz en determinados tiempos y lugares, hace que surjan los días de un modo tan conveniente como la forma en la que suscita las tinieblas» *(De natura boni,* cap. XVI). Pero la aportación más decisiva de la teología agustiniana al estudio del tema de la Providencia divina se halla, como podría luego verse, en el examen del problema del mal.

Tomás de Aquino dedica una especial atención al esclarecimiento del concepto de la Providencia divina. Su teoría sobre ella puede esquematizarse como sigue: *a)* la providencia es ciencia y voluntad, aunque reside esencialmente en la primera, en tanto que saber práctico (*De Verit.,* q. 5, a. 1); *b)* pertenecen a la Providencia divina el plan y la ejecución, siendo eterno aquél y temporal éste (*Sum. Theolog.,* I, q. 22, ad 1, 2); *c)* la Providencia divina es absolutamente universal, extendiéndose, así, hasta los seres individuales en su singularidad y concreción (*Sum. Theol.,* I, q. 22, a. 2); *d)* su manera de obrar es congruente con la índole propia de cada una de las realidades, de modo que dispone causas necesarias para unas y contingentes, en cambio, para otras (*Sum. Theol.,* I, q. 22, a. 4; cf. también *Sum. cont. Gent.,* III, caps. 69-71 y 93-94).

Para Malebranche, la Providencia divina consiste principalmente en que Dios, al crear el mundo, lo ha movido de tal manera que en él haya el mínimo desorden *(le moins qu'il se puisse de désordre dans la nature),* pero también consiste en que Dios pone remedio, con sus milagros, a los desórdenes que se derivan de la simplicidad de las leyes naturales *(Dieu remédie par des miracles aux désordres),* pues el orden es algo de lo que nunca se dispensa Dios *(Médit. chrét.,* VII, 17).

Leibniz infiere de la absoluta perfección de Dios la necesidad de que en la creación del universo haya seguido el mejor plan posible, en conformidad con el cual consigue la máxima variedad y el orden máximo (VI, 603, *Philos. Schr.,* edic. J. C. Gerhardt). De ahí que se considere al sistema filosófico de Leibniz como un «optimismo cosmológico»: el mundo efectivamente existente es, en virtud de su óptima ordenación, el mejor mundo posible (cf. el célebre parágrafo 416 del *Ensayo de Teodicea* de Leibniz). A esta doctrina se suma F. Brentano, que la considera mantenida también por Aristóteles, aunque no alega ninguna razón que justifique este origen aristotélico (cf. *Sobre la exist. de Dios,* pp. 468-470 de la versión española).

El optimismo de Leibniz tiene un cierto antecedente relativo en la tesis spinoziana según la cual las cosas son producidas por Dios con la máxima perfección, porque resultan, necesariamente, de la perfección absoluta de la naturaleza divina *(Ethica,* I, prop. XXX, III, schol. 2). La diferencia que en este punto debe reconocerse entre

Spinoza y Leibniz se encuentra en que para Leibniz el mundo es hecho libremente por Dios, aunque en conformidad con el mejor de los planes posibles, ya que lo contrario sería impropio de la absoluta perfección divina. Así, pues, también debe reconocerse la identidad de la base en la que Leibniz y Spinoza se apoyan, a saber: la perfección absoluta de la naturaleza de Dios. Pero esa misma es la base en la que también Tomás de Aquino se apoya para extraer una conclusión muy diferente de las de Spinoza y Leibniz. «Cuando hay proporción entre un fin y lo que se hace para conseguirlo, el saber de quien produce los medios se limita a una sola forma de orden. Ahora bien, la bondad divina es un fin que no guarda ninguna proporción con las cosas creadas. Por consiguiente, el saber divino no se limita a una sola manera de ordenar estos seres, en el sentido de que no sea capaz de darles otro orden. De ahí que se deba afirmar, de un modo incondicionado, que Dios puede hacer cosas distintas de las que en efecto hace» *(Sum. Theol.,* I, q. 25, a. 5).

(Tomás de Aquino distingue entre el uso *nominal* y el *adverbial* de la palabra «mejor». Nominalmente tomada, la palabra «mejor» significa una cosa más perfecta, y en este sentido es válida la afirmación de que Dios puede hacer algo mejor que lo que realmente hace. Pero, en cambio, no es válida la afirmación de que Dios puede hacer mejor, en el sentido adverbial —es decir, más perfectamente—, eso mismo que libremente quiere hacer: cf. *Sum. Theol.,* I, q. 25, a. b, ad 1. En consecuencia, aplicando esta distinción a la pregunta de si el mundo que Dios ha producido es, o no es, el mejor posible, la respuesta consiste, por un lado, en que no es necesario que lo sea y, por otro lado, en que este mundo que Dios libremente ha producido tiene toda la perfección que le es posible tener).

Voltaire, con ocasión del famoso terremoto de Lisboa del año 1755, escribe, además del opúsculo *Sur le désastre de Lisbonne,* el ensayo *Candide, ou de l'optimisme,* y en ambos ataca ingenua y superficialmente al optimismo de Leibniz, sin advertir que este optimismo no excluye, en manera alguna, la existencia del mal. (Ciertamente, dentro del mal que hay en el mundo está incluida la supina ignorancia de Voltaire respecto de lo que es el optimismo de Leibniz, con independencia de los defectos que a este optimismo cabe atribuir).

Kant admite la providencia divina *(göttliche Vorsehung),* aunque no como algo que efectivamente conocemos, sino sólo como el objeto de un pensamiento por analogía con el quehacer técnico del hombre *(Zum ewig. Fried.,* 2, 1). En su ensayo sobre el optimismo, afirma la índole óptima de la totalidad y que todo es realmente bueno en función de ella (cf. *Vers. einig, Betracht. üb. den Optim.,* VI, 7). Sin embargo, debe tenerse presente que la teología kantiana está basada en un puro y simple postulado. La existencia de Dios es afirmada por Kant como una exigencia solamente de la razón práctica, sin posibilidad de prueba (aunque tampoco de contraprueba) por la razón teórica en su uso científico (véase, en «Fe», el concepto kantiano de la «fe racional»).

Según Hegel, el mundo se halla regido por la Providencia de Dios: «La Providencia divina es la sabiduría según una potencia infinita que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo» *(Lecc. sobre filos. de la hist.univers.,* I, p. 28 de

la versión española de la «Rev. de Occid.»). «No podemos contentarnos con la fe que administra la Providencia al pormenor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo» *(op. cit.,* p. 29). Frente a Kant, que considera como temerario todo intento de conocer racionalmente los atributos de Dios (cf. *Über das Missl. aller philos. Vers. in der Theodizee),* así como frente a todos los kantianos, según los cuales la razón humana es víctima de su orgullo al ocuparse de la Providencia, Hegel piensa que la verdad es lo contrario: «Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal» *(op. cit.,* p. 31). Ello no obstante, cabe decir, frente a Hegel, que reconocer filosóficamente que todo se halla sujeto a la Providencia de Dios no es lo mismo que conocer de qué manera la Providencia divina actúa en cada uno de los casos o de qué forma procede según las diversas épocas históricas. La pretensión de tener un conocimiento filosófico de la «intención» de Dios en las diversas inflexiones de la historia es lo que, sin duda, anima a Hegel; pero ello trasciende la capacidad de la razón humana, y el afirmarlo no es una falsa humildad. Por lo demás, para reconocer a Dios en todas las cosas y tributarle el honor que le corresponde no es necesario saber lo que Dios pretende en cada caso. Basta con admitir la Providencia divina aun en los casos en los que menos «parece» que ésta actúa.

* * *

La más compleja de las objeciones a la Providencia divina es la suscitada por el hecho de la existencia del mal. ¿Cabe pensar el mal como un efecto de Dios? Si fuese así, ¿de qué modo se podría seguir diciendo, sin embargo, que la Providencia es un atributo divino?

Platón responde de un modo excesivamente expeditivo a la primera de estas dos preguntas: Dios es la causa del bien y, por tanto, el mal ha de tener otro origen. He aquí dos textos ciertamente inequívocos (su versión española es la de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano): 1) «lo bueno no es causa de todo, sino únicamente de lo que está bien, pero no de lo que está mal» *(Repúb.,* 379 b); 2) «la divinidad, pues es buena, no puede ser causa de todo, como dicen los más, sino solamente de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres, mas no de la mayor parte de las cosas. Pues en nuestra vida hay muchas menos cosas buenas que malas. Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio, la causa de los males hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad» *(Repúb.,* 379 c).

El contexto donde se inscribe esta doctrina platónica lo constituye la vida humana únicamente. Platón se refiere sólo a los males que en ella ocurren. Así, pues, su tratamiento del problema no es formalmente ontológico, sino solamente antropológico, en lo que concierne a su horizonte. Ya esto es una limitación que debe tenerse en cuenta. La tesis de que los males son mucho más abundantes que los bienes en la vida del hombre

no hace realmente al caso, porque el problema seguiría siendo el mismo esencialmente en el supuesto contrario (y, por otro lado, la cuestión de si son más, o son menos, los bienes que los males en la vida del hombre, se halla sujeta a apreciaciones subjetivas, las cuales hacen imposible resolverla de una manera exacta y bien fundada, mientras no se la trate desde un punto de vista rigurosamente ontológico). Sin embargo, Platón acierta al sostener que la divinidad es el origen de los bienes humanos, porque esta tesis no excluye la limitada o relativa eficacia de la prudencia del hombre. El error de Platón en su doctrina sobre el origen del mal se encuentra en la negación de que este origen tenga realmente algo que ver con Dios.

La tesis aristotélica de que el mal no se da al margen de las cosas (οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα, cf. *Met.,* IX, 9, 1051 a 17) introduce un elemento indispensable para el enfoque ontológico de la cuestión. Lo que Aristóteles dice al sostener que el mal no se da al margen de las cosas es que efectivamente se da *en* ellas, sin ser, no obstante, una cosa en el sentido positivo de este término. Dicho de otra manera: ningún defecto es un ser, sino una falta de ser, y las faltas se dan en algo no consistente a su vez en una falta; por ejemplo: la ceguera se da *en* un animal, cuyo ser no consiste en ningún tipo de falta. Ni la ceguera consiste en algún animal, ni ningún animal consiste en la ceguera. Más aún: ningún animal ciego es su defecto de potencia visiva. Este defecto le afecta, vale decir, lo «tiene», pero no vale decir que realmente lo «es». Y hasta el decir que lo tiene no significa en realidad otra cosa sino que en efecto «no tiene» la potencia visiva. Ese tener es en realidad un no-tener: un defecto, una privación.

Para entender exactamente el alcance de estas consideraciones sobre el mal, es oportuno observar que también puede afirmarse que un animal no ciego es un animal que carece de lo que tienen, en cambio, los animales afectados de ceguera. El lenguaje permite estas formas de hablar. Pero el análisis ontológico del lenguaje no puede por menos de llegar a la conclusión de que el verdadero no-tener, al que aquí se hace referencia, se da en los animales que son ciegos y no en los que no lo son. El no-tener un defecto no es un verdadero no-tener, ni el tener un defecto es un tener verdadero. La expresión misma «tener un defecto» no es más que una licencia del lenguaje, y no cabe, en manera alguna, atribuirle un significado positivo. No es que carezca de significado, sino que éste no consiste propiamente en un ser, sino en una falta de ser. Por tanto, la afirmación de que en tal o en cual ente se da un mal no puede querer decir que ese mal sea en verdad un ente, sino tan sólo que una cierta índole o manera de ser no se da en una determinada realidad. Así, pongamos por caso, la manera de ser en que consiste el ser-capaz-de-visión no se da en la determinada realidad que es un determinado animal ciego.

Desde un punto de vista pura y simplemente «logicístico», también es una falta el no-tener una falta (véase, en «Atributos divinos entitativos», el logicismo de Hegel a propósito del concepto de la absoluta infinitud de Dios). Pero ontológicamente el no-tener una falta no puede ser falta alguna. Ahora bien, la carencia de una determinada perfección en un ser capaz de poseerla es lo que se llama «privación», y no cabe que los males sean en verdad otra cosa que privaciones. Así, en un árbol no es ningún mal el no-

tener potencia visiva alguna, mientras que, en cambio, la falta de la potencia de ver es un mal en un hombre, en un lince, etc., es decir, en todo animal que, por razón de su especie, puede tener realmente ese poder. De ello se infiere que en realidad no es ningún mal el no-tener todas las perfecciones y, por tanto, que la limitación o finitud no es en sí ningún mal. Sólo lo podría ser en el Ser Infinito, pero no cabe que éste se encuentre sólo en potencia respecto de alguna perfección, porque el Ser Infinito consiste en el Acto Puro. Y, a la inversa, ningún ser limitado, justamente por no ser el Acto Puro, es malo o defectuoso en virtud de su radical limitación. Ésta le es natural de una manera absoluta. Dicho con otros términos: todo lo que no es el Acto Puro carece absolutamente de toda capacidad para ser infinito. Ni siquiera le cabe el estar sólo en potencia respecto a la infinitud.

Por consiguiente, la expresión «mal metafísico», acuñada por Leibniz, no es correcta. «El mal puede tomarse —dice Leibniz— en sentido metafísico, físico y moral. En su acepción metafísica, el mal es la simple imperfección; físicamente, el mal es el sufrimiento; y moralmente, el pecado» (cf. *Ess. de Théodicée,* I, parág. 21). Según esto, la imperfección es un mal, el mal que Leibniz llama metafísico, y este mal se da en los seres limitados porque toda limitación es realmente una imperfección, una falta de ser. Ahora bien, frente a este razonamiento se hace preciso decir que, aunque todo mal es una falta, no toda falta es un mal. De lo contrario, sería menester pensar que son malos todos los seres a los que les falta la existencia, ya que el ser malo se dice en función de una falta. Y habría también que pensar que la nada absoluta es realmente el mal absoluto, dado que le falta todo ser; pero ello es contradictorio, pues lo que no tiene ningún ser no puede tener ninguna falta.

El mal se da únicamente en lo que tiene algún ser. En la nada absoluta no es posible ninguna falta. Y tampoco es posible falta alguna en el Ser absoluto. Por consiguiente, el mal no puede darse nada más que en el ser limitado o relativo. Pero esto no significa que la limitación y el mal se identifiquen. Para que fuesen idénticos, sería preciso que toda limitación consistiese en un mal, para lo cual no basta que toda limitación sea realmente una falta, porque, como ya se demostró, aunque todo mal es una falta, no toda falta es un mal.

Por tanto, el mal se da en algún bien *(malum est in bono sicut in subiecto),* de la misma manera en que el accidente se da en alguna sustancia. El mal no es sustancia alguna. Sólo puede existir, por consiguiente, en algo que se comporte como su sujeto o portador. Y tampoco es que el mal consista en un *efectivo* accidente; al contrario, es un accidente *defectivo,* puesto que es un defecto: la falta de un accidente es una sustancia de tal índole que lo puede tener a modo de perfección. Así, pues, no ese accidente o perfección que falta, sino la falta de ese accidente o perfección, es el defecto que lleva el nombre de mal. Y la sustancia en la que el mal se da se dice mala no por ser un mal en sí misma, sino por no tener un accidente cuya posesión sería en ella un cierto bien, es decir, un perfeccionamiento. Así, un «animal enfermo» es una sustancia en mal estado, desprovista del accidente que se llama «salud» y que sería en ella un bien.

«Sin el bien —observa Agustín de Hipona— el mal no podría existir. El bien en el que

no existe ningún mal es el bien absoluto, mientras que el bien afectado por algún mal es un bien viciado o vicioso; y ningún mal es posible donde no existe el bien *(nec malum unquam potest esse unum, ubi bonum est nullum,* cf. *Enchir.,* XIII). Esta distinción que aquí se hace entre el «bien absoluto» y el «bien viciado o vicioso» es la distinción entre dos bienes, no entre un bien, por un lado, y, por el otro, un mal. El bien viciado o vicioso es un bien relativo, es decir, un bien en el que se da algún mal, por no darse en él una perfección para la cual está capacitado. Y de la misma forma en que esa perfección no puede darse sin un sujeto o soporte, tampoco la falta de ella puede darse sin el sujeto o soporte correspondiente. Lo que está afectado de algún mal es, en sí mismo, un ser y, por tanto, un bien, aunque no el bien que es opuesto al mal que le está afectando, sino otro bien diferente. El sujeto o soporte de ese mal es un bien, pero no el bien del que ese mal es privación, sino otro *(malum non est, sicut in subiecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono,* aclara Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I, q. 48, a. 3, y a modo de ejemplo añade: «el sujeto de la ceguera no es la vista, sino el animal» — se sobreentiende, claro está, el animal ciego).

La tesis aristotélica de que el mal no se da fuera de las cosas, o como al margen de ellas, es, en suma, la tesis de que el mal no puede existir nada más que en el bien, porque en sí mismas las cosas afectadas por él son buenas, aunque sólo de una manera limitada. En consecuencia, el «darse el mal en el bien» no debe ser concebido como «la identidad dialéctica» de ambos. «Ser-en-el-bien» no es lo mismo que ser precisamente el mismo bien. La ceguera que se da en un animal no es ningún animal, ni siquiera un animal ciego. Y, por lo mismo, el nexo del mal y el bien, afirmado por Aristóteles de una manera implícita y que tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino señalan expresamente, no es esa identidad de la que Heidegger habla al referirse a la tesis de estos mismos filósofos y a la cual considera como ejemplo de una efectiva dialéctica (cf. *Schellings Abh. üb. das Wes. der Freih.,* p. 91, ed. 1917).

* * *

El mal no tiene ningún ser fuera del bien. Es en éste, de un modo análogo al del accidente en la sustancia. Así, pues, el mal existe *per accidens,* no de suyo o *per se:* lo mismo que el accidente no es en sí, sino en otro ser, en la sustancia, a la cual determina de un modo secundario o derivado. Esta determinación de la sustancia por el accidente dado en ella presupone que la sustancia misma lo permite. Y la sustancia es capaz de estar determinada de ese modo por no ser ella un modo de poder estar determinada, sino algo que lo puede poseer.

Ahora bien, así como el mal existe únicamente *per accidens,* sólo *per accidens* puede también ser efecto. Lo que de suyo consiste en un «defecto» no puede ser un «efecto» en la acepción cabal de esta palabra. Dicho de otra manera: el mal no es ningún producto, sino la falta de algo que habría sido un producto si en realidad hubiera sido causado. Así, pues, lo causado no es ese algo, ni tampoco lo puede ser propiamente, o *per se,* su falta, sino otro algo distinto y que no consiste en falta alguna. Ninguna falta es

propiamente causada, porque no cabe que una falta sea un producto, un efecto, al no ser de suyo nada más que un defecto, una privación. En consecuencia, el mal no tiene ninguna causa *per se,* sino sólo *per accidens.* Lo que se llama su causa no hace de él un producto, y sólo de un modo impropio cabe considerarla como causa de la que él es efecto.

En ese sentido *impropio,* y sólo así, Dios es causa del mal: en cuanto causa del *bien* que hay en los seres *finitos.* Ese bien es finito, sin que consista por ello en ningún mal (según antes se ha demostrado frente a la tesis de Leibniz), pero, por ser finito, puede carecer de algún bien para el cual esté capacitado, y aunque la causa *per accidens* de esa carencia o defecto puede serla algún ser finito, en último término la es Dios en cuanto causa *per se* de todos los seres limitados.

La existencia del mal no se debe a ningún «descuido» de la Providencia divina. Dios prevé todo mal, siendo la causa *per accidens* de cualquier privación, en tanto que la existencia de unos bienes determinados no es compatible con la de otros bienes superiores. Pero Dios no es la causa, ni siquiera *per accidens,* de la maldad del pecado (frente a la doctrina calvinista), como tampoco lo es de ninguno de los defectos que se dan en la *actividad* de las causas creadas. Ningún defecto de este tipo de actividad es un tipo de actividad. De ahí que no implique la acción de ningún tipo de causa activa o eficiente (ni *per se,* ni *per accidens).* (Lo que sí es necesario es que la actividad defectuosa, no lo defectuoso de esa clase de actividad, se debe a alguna causa activa o eficiente y, por lo mismo, a Dios en cuanto causa de todas las demás causas).

Ni tampoco es posible que Dios quiera el mal en cuanto mal, sino sólo que lo permita en tanto que el mal se da en un ser que participa, a su modo, del carácter del bien, por tener la índole de un medio para un valor superior. No puede haber Providencia si no hay medios y fines, y la Providencia estriba en ordenar a los fines los medios correspondientes. Claro está que la Providencia es, de este modo, jerárquica y que, por ende, excluye el puro igualitarismo, pero ello se debe a que el puro igualitarismo es lo contrario del orden, ya que no cabe Providencia alguna que no sea ordenadora. Desde la óptica de la absoluta Sabiduría en que Dios consiste, todos los males son en función del bien: *Omnia in bonum* (también los males, en tanto que medios para un bien superior).

* * *

La existencia de un principio supremo del mal, antagonista del principio supremo del bien, es afirmada por los «maniqueos» y los «gnósticos». Esta tesis resulta inadmisible por concebir el mal como un ser efectivo, siendo así que consiste en un defecto, en una falta de ser. Por ello el mal sólo puede tener causa *per accidens,* es decir, la misma causa que *per se* lo es del bien. «No se puede proceder al infinito en la causa del mal, sino que todos los males han de referirse a algún ser que es bueno y del cual el mal es un efecto *per accidens»* (Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I, q. 49, a. 3, ad. 6).

* * *

La Providencia divina incluye la posibilidad de los «milagros». Por «milagro», en sentido estricto, se entiende el hecho sensorialmente captable que sobrepasa el orden no ya sólo de la naturaleza sensible, sino también el de toda la naturaleza creada. Por no ser sensorialmente cognoscible, la «transustanciación» no es un milagro (véase «Sustancia»). Y por no trascender el orden de la naturaleza creada, tampoco son milagros la creación, ni el concurso divino, ni ninguna de las actividades por virtud de las cuales ese orden resulta constituido como efecto de la omnipotencia de Dios. En cambio, son ejemplos de milagros la resurrección de un muerto y la compenetración local: véanse «Inmortalidad del alma humana» y «Compenetración local (y multilocación)».

La posibilidad del milagro se demuestra en virtud del dominio absoluto de lo creado, y de todas sus energías, por el Poder de Dios. Las leyes naturales no se cumplen sin el concurso de Dios (véase «Concurso divino») y, en consecuencia, si Dios suspende su concurso, no se dan los efectos que de acuerdo con esas leyes surgirían; y a esto debe añadirse que Dios no tiene ninguna necesidad, para hacer que algo surja, de que también intervenga alguna causa creada (de lo contrario, no sería posible la acción divina creadora).

Prudencia

La voz «prudencia» es una contracción del sustantivo latino *providentia,* correspondiente al infinitivo *providere,* que en su sentido originario o inicial significa «prever»: tener una visión anticipada de algo que puede ocurrir. Esta visión previa, o previsión, no corre a cargo de la vista humana, ni tampoco se da en el hombre de una manera instintiva (mientras que en el animal irracional hay una cierta previsión espontánea, sin ningún tipo de razonamiento, de lo que puede convenirle o perjudicarle). De ahí que la prudencia se atribuya, en el caso del hombre y en su más propio sentido, a la facultad intelectiva. Ahora bien, la previsión intelectual que el hombre hace tiene la índole de una inferencia o deducción, basada en la noticia del pasado y en el conocimiento del presente. De esta manera, implica un razonar o discurrir, y por eso se la vincula a la razón, es decir, al entendimiento en su uso discursivo o racional, no en sus actos de intelección de lo evidente de una manera inmediata.

Como *virtud,* la prudencia es un hábito operativo conveniente (véase «Cualidad»); y como virtud *moral* es un hábito operativo conveniente para el hombre en tanto que hombre (véase «Virtudes morales»), o sea, para la vida humana más específica o propia, no solamente para unos determinados menesteres que unos hombres realizan y otros no. A esos menesteres especiales corresponden unas destrezas que también son hábitos operativos convenientes y, por ende, virtudes; pero no todos los hombres las poseen, ni tampoco es necesario que las tengan. Basta que cada hombre esté dotado de las imprescindibles para su respectiva profesión. En cambio, la virtud moral de la prudencia le conviene al hombre en cuanto hombre, no como médico, ni como agricultor, ni como arquitecto, etc. Ciertamente, también el médico, el agricultor, etc., deben poseer esta virtud, pero cabe que no la tengan y que sean, sin embargo, «competentes» en sus respectivas profesiones.

Aun suponiendo que existiese un hombre tan capaz que dominara la integridad de las técnicas sin ninguna excepción, ese hombre podría ser un imprudente, y hasta con más grave perjuicio, para los demás y para él, que quien tan sólo dominase alguna (o varias, pero no todas) y en su uso actuase de una forma éticamente incorrecta. La idea de que el progreso técnico reduce la necesidad de la prudencia supone un craso desconocimiento

de la esencial distinción entre ser «competente» y ser «prudente». Bien lejos de aminorar la necesidad de la prudencia, las conquistas de la técnica dilatan el campo de aplicación de esta virtud. La mayor abundancia y perfección de los productos del ingenio humano son moralmente neutras, y no aseguran, de ninguna forma, la honestidad de su uso.

«Pertenece al prudente —dice Aristóteles— la capacidad de deliberar de una manera correcta (καλῶς βουλεύεσθαι) sobre lo conveniente para que su vida sea buena, no de un modo parcial (κατὰ μέρος), como en el caso de lo que es oportuno para la salud y el vigor físico, sino de un modo total» (ὅλως) (cf. *Ét. Nicom.,* V, 1440 a 25-28). Hay en esta tesis de Aristóteles dos ideas principales: la noción del «deliberar» y el concepto de la «vida buena íntegramente». En su sentido más propio, el deliberar se refiere a los actos libres del hombre, tomados en su singularidad y concreción. Un acto deliberado es un acto premeditado. El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua define el deliberar como el «meditar detenidamente el pro y el contra de una decisión». Aquí el vocablo «detenidamente» expresa la integridad de la atención a todos los pormenores de los que pueda resultar un pro o un contra al valorar la decisión de que se trata. Y, en efecto, el deliberar consiste en considerar las ventajas y los inconvenientes de un posible acto humano, pero no de una manera general, sino en función de unas concretas circunstancias, hasta las cuales no llegan los meros saberes técnicos ni nuestras ciencias especulativas. Todos estos conocimientos son abstractos (en menor o mayor escala) y, justamente por ello, sus verdades son necesarias, sin tener nada que ver con las concretas circunstancias personales del sujeto que las conoce.

Por lo que atañe a la «vida humana íntegramente buena», se ha de observar que, aunque conviene al hombre en cuanto hombre, no puede darse en ningún hombre abstracto, sino en unos efectivos individuos, diversos unos de otros y cada uno de los cuales, a su vez, pasa por circunstancias y situaciones diversas. De ahí que no sea posible establecer, con valor necesario y de una manera universal, el *contenido concreto* de la vida íntegramente buena en cuanto humana. Esto no significa que no haya normas necesarias y universales del recto vivir humano, sino que cada hombre ha de aplicarlas teniendo en cuenta la circunstancia en la que está. Lo que el recto vivir humano exige, en su completa determinación y concreción, no es exactamente lo mismo en caso de enfermedad que en un buen estado de salud, ni en el infortunio y la prosperidad, ni en el gobernante y en el súbdito, etc. La variedad de las situaciones, de los estados y las circunstancias no es susceptible de una enumeración verdaderamente exhaustiva. Y ningún acto humano se repite, ni tan siquiera en uno y el mismo hombre, con una plena identidad de condiciones.

Así, pues, por mucha ética que sepa y por mucha experiencia con que cuente, y aun por óptima que pueda ser su voluntad, ningún hombre está dispensado de medir sus propias decisiones en función, cada vez, de un ingrediente nuevo, irreductible a los que ya ha vivido. En cierto modo, la honestidad de la conducta humana se *inventa* en cada ocasión, pues cada uno de nuestros actos libres tiene su propio perfil, aunque a todos ellos les convenga el denominador común —abstracto— de deber ser éticamente correctos. (El carácter abstracto de este denominador común no deja de tener un

contenido, al cual debe ajustarse la conducta humana en todas las ocasiones. La doctrina de la prudencia no es la equívoca teoría que se conoce como la «ética o moral de situación», donde las circunstancias resultan más importantes que las normas universales de la rectitud de la conducta. La prudencia, como podrá verse en lo que sigue, tiene unas bases éticas independientes de cualquier situación, y su cometido consiste en aplicar las normas generales según lo exijan las concretas circunstancias, pero nunca en dejar de hacer la aplicación de esas normas. Por lo demás, la llamada «moral de situación» no aparece claramente formulada en el pensamiento filosófico al que se la suele vincular —Heidegger, Sartre, Jaspers—, ni tampoco en la «regla de oro» del «amor como ley suprema», invocada por algunos teólogos de la fe —Bultmann, Bonhöffer, Brunner, Tillich, Robinson, etc.—, todos ellos propensos a un puro subjetivismo y relativismo éticos.

* * *

«En las cosas humanas —afirma Tomás de Aquino— los medios no se encuentran determinados, sino que varían en función de las personas y de los asuntos» (cf. *Sum. Theol.,* II-II, q. 47, a 8), donde también se dice (ad 3) que «en los animales irracionales hay medios determinados para un fin, lo cual, en cambio, no es posible en el hombre, por impedirlo en éste la razón, que, al conocer índoles universales, se extiende a infinitos casos singulares». Lo que con esto se afirma es que el bien propio del hombre se capta de una manera universal por nuestra facultad intelectiva: o sea, que el entendimiento humano lo concibe como algo que puede darse de modos muy diferentes; por lo cual ese bien es un objetivo al que el hombre puede tender con muy distintos medios (y ello no solamente porque los hombres se distinguen unos de otros, sino también porque en cada uno de los seres humanos son a su vez muy distintas las situaciones y las circunstancias que efectivamente se presentan).

El relativismo ético o subjetivismo moral niega las normas éticas necesarias y universales —válidas para todo ser humano, en cualquier tiempo y lugar—, y las niega por afirmar, de una manera abusiva, el valor de las circunstancias en cada uno de los diversos casos. El mejor correctivo de la moral relativista y subjetivista es la doctrina clásica de la prudencia, donde se atribuye un valor efectivo a la variedad de las situaciones humanas, pero sin olvidar el núcleo permanente del recto vivir humano en general.

Nuestra razón ha de determinar en cada caso lo que hemos de hacer para actuar de un modo íntegramente bueno. La virtud moral de la prudencia es, de esta forma, el hábito operativo necesario para que esa determinación se lleve a cabo y no de una manera eventual, sino justamente habitual. Aun sin tener el hábito de la prudencia, cabe acertar en la determinación de lo íntegramente bueno en alguna circunstancia u ocasión. Si ello no fuera posible, ningún hombre podría alcanzar la virtud moral de la prudencia, dado que ésta, como cualquier otra de las virtudes humanas, es un hábito que se adquiere mediante la repetición de ciertos actos. Ahora bien, mientras no posee esta virtud, ningún

hombre tiene en sí una inclinación al recto comportamiento en todas las ocasiones. Para esto es imprescindible que la razón humana esté perfeccionada por el hábito de aplicar a las variables circunstancias los principios invariables de la honestidad de la conducta. (Por tratarse aquí exclusivamente de la ética filosófica, se hace abstracción de la ayuda de la «gracia divina», enteramente sobrenatural). Tales principios no los dicta la prudencia. Ésta los presupone y los lleva hasta el ámbito de nuestro libre vivir, ciñéndolos a las concretas circunstancias en las que hay que vivirlos.

Ningún hombre nace prudente. Como virtud moral, la prudencia se inscribe en el carácter, no en el temperamento. Mientras que el carácter se moldea o se fragua a lo largo del curso de la vida y supone la libertad, el temperamento es cosa innata: ese «genio y figura», del cual suele decirse que permanece «hasta la sepultura». Hay hombres cuyo temperamento les inclina a la sensatez y discreción: aquellos de los que se dice vulgarmente —aunque con pleno acierto— que son «de buen natural» (objetivos, serenos, cuerdos, sin esforzarse en lograrlo). Pero esta especie de prudencia biológica no es la propia o peculiar del ser humano. El hombre que la posee no la tiene precisamente por habérsela dado él a sí mismo en un acto de libre decisión, sino tan sólo de una manera fisiológica. Así, pues, esa prudencia temperamental no es ninguna virtud en la acepción moral de la palabra, porque no implica el uso del libre albedrío humano. Por el contrario, la virtud moral de la prudencia no solamente no impide ni destruye la libertad, sino que se construye sobre ella, inclinándola hacia el bien del hombre en cuanto hombre.

* * *

Para entender la prudencia como una virtud moral es necesario, pero no suficiente, el tomarla como distinta de la técnica. Ambas coinciden en ser hábitos operativos adquiridos (no cualidades ternperamentales) y en darse en el entendimiento. Pero ninguna técnica es una virtud moral. ¿Por qué lo es, en cambio, la prudencia? El concepto que de esta virtud tiene Aristóteles, y mantiene Tomás de Aquino, es el del hábito por el que el entendimiento determina concretamente lo que el hombre ha de hacer para lograr el bien que le conviene de una manera absoluta (ὅλως, *simpliciter).* Este bien es el bien moral. Por consiguiente, aunque la φρόνησις de la que Aristóteles habla —en el lenguaje de Tomás de Aquino, la *prudentia*— se da en el entendimiento y se refiere a los medios concretos y singulares para conseguir el bien moral, presupone este bien como el fin al que se ordenan esos medios que ella misma fija o establece. Dicho de otra manera: en la doctrina clásica de la prudencia, ésta aparece como virtud moral en tanto que el bien moral es el fin de los medios sobre los cuales delibera el prudente, cosa que no acontece con el fin al que se ordenan los medios de cualquiera de las técnicas humanas. También éstas tienen por fin un cierto bien, pero no el bien moral. Son útiles para el hombre, pero su utilidad no es ningún valor ético, y lo mismo cabe emplearlas cuando la voluntad está inclinada al bien propio del hombre que cuando se aparta de este bien.

Kant mantiene una concepción de la prudencia esencialmente diferente de la

aristotélica y tomista. Para Kant, la prudencia *(Klugheit)* consiste en la «habilidad en la elección de los medios conducentes al máximo bienestar propio» *(die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlsein).* Esta prudencia implica que quien la tiene está dotado de la capacidad de influir sobre los demás, pero le añade la capacidad de conseguir para sí mismo un provecho duradero (cf. *Fundam. de la Metaf. de las Cost.,* cap. 2, nota 4, y *Antrop.,* 1.ª parte, parág. 46).

No es de extrañar, por tanto, que para Kant la prudencia no tenga valor moral. Y, sin embargo, tampoco puede afirmarse que lo que Kant entiende por prudencia sea en rigor una técnica. Esa «sagacidad» para el bien propio, a la que Kant da el nombre de prudencia, no establece conocimientos necesarios y universales como los de las diversas técnicas humanas, cuyo objeto prescinde de la singularidad y concreción del hombre que las ejerce. Los «consejos» *(Ratschläge)* de esa sagacidad están ceñidos a las circunstancias personales de quien se beneficia con su uso, lo cual no ocurre en las normas de la técnica. (Un óptimo conocedor de la Medicina puede estar falto de la habilidad necesaria para utilizarla en beneficio de sus particulares intereses, incluso de los que no impliquen mal alguno para ningún otro hombre).

* * *

Todavía más distante del concepto clásico de la prudencia está su acepción vulgar. En ella la voz «prudencia» significa algo tan ajeno a las virtudes morales que hasta puede consistir en la injusticia, la traición y la cobardía, disculpadas —y hasta alabadas— por el provecho que den a quien en ellas incurre. «Para la sensibilidad del hombre actual —señala J. Pieper—, el concepto de lo bueno, más bien que incluye el de la prudencia. Desde el punto de vista de esta mentalidad, no hay ninguna acción humana buena que no pueda ser tachada de imprudente, ni mala que no merezca ser juzgada de prudente; la falsedad y la cobardía reciben de ese punto de vista, no pocas veces, este último título, mientras la veracidad y la valiente entereza cargan con el primero» (cf. *La prudencia,* 1). De esta forma, la prudencia se convierte en un pretexto para eximirse de las condiciones de la honestidad de la conducta y en un embozo tras el cual se esconde un egoísmo que se considera inteligente, lógico y natural.

En la perspectiva del concepto clásico de la prudencia, esas deformaciones se conocen como «prudencias falsas», puras y simples astucias, que tratan de compensar su falta de rectitud con un habilidoso amaño oportunista. Consideradas de una manera general, esas falsas prudencias tienen su origen en la distinción entre las virtudes morales y el ingenio para el provecho personal, tomado como un bienestar independiente de toda clase de valoraciones éticas (tanto las positivas cuanto las negativas). Ese ingenio, se dice, es cosa moralmente indiferente, y el bienestar buscado mediante unas mañas ingeniosas es algo a lo que se aspira de un modo puramente natural, es decir, instintivo y, por ende, no susceptible de adjetivaciones morales. Frente a esas afirmaciones, se impone la necesidad de denunciar la sofística maniobra que con ellas se hace. Es cierto que la tendencia al bienestar se da en el hombre de una manera instintiva en su más honda raíz, pero ello no

prueba que la determinación de los medios para conseguir el bienestar se sustraiga al uso efectivo del libre albedrío humano; y, aunque también es verdad que el ingenio no constituye por sí mismo una cualidad de índole ética, tampoco deja, sin embargo, de ser cierto que se le pueda ejercer de una manera éticamente reprobable, igual que cabe hacer uso de unas destrezas técnicas para conseguir un fin perverso.

Hablando de la prudencia que el gobernante debe poseer, L. E. Palacios afirma: «El asunto es tan importante que cuando se tuerce la rectitud de la intención por carecer de virtudes morales sólo queda flotando en la razón un triste remedo de prudencia política, una parodia o simulacro de habilidad y virtud, sometida a todas las arbitrariedades y caprichos de nuestras torcidas apetencias. La razón práctica, movida por éstas, descubre también entonces los medios para lograr lo que la voluntad intenta; pero como la inclinación del apetito no es justa, sus oráculos se convierten en cátedra de taimería, enseñoreándose de ella la prudencia de la carne, el dolo, el fraude, la solicitud superflua, es decir, toda la nube de las falsas prudencias» (cf. *La prudencia polít.,* 4.ª edic., p. 75). Y otro tanto cabe decir de la falsa prudencia que no es peculiar del gobernante. También el uso de la falsa prudencia en su ámbito más individual es moralmente vicioso y se acompaña de todas las lacras de la astucia que rechaza cualquier escrúpulo.

* * *

Formalmente considerada, la prudencia es una virtud intelectual, porque radica en el entendimiento y no en la voluntad ni en el apetito sensible. Ello no obstante, la prudencia es virtud moral en dos sentidos: *a)* por implicar la rectitud moral de la intención; *b)* por establecer, en cada estado y circunstancia, el contenido concreto de lo moralmente virtuoso.

No cabe llamar prudente a quien usa de su razón para un fin deshonesto, porque ya el hecho de apetecer este fin es un mal en el sujeto respectivo, y porque es imposible que la prudencia sirva para perjudicar a quien la tiene. Esto último es claro, y lo primero se echa de ver al advertir que la volición de lo moralmente malo no sólo no perfecciona al sujeto correspondiente, sino que le degrada. Esta degradación es tan real como la que acontece en quien desea lo que perjudica a la salud de su propio organismo físico. Si no cabe llamar prudente a quien busca lo que va en daño de su cuerpo, mucho menos puede atribuirse la prudencia a quien desea lo que le perjudica en cuanto hombre. El mal moral es el mal específicamente humano: un mal que no puede darse en el animal irracional. Para excluir que lo moralmente malo dañe al hombre de una manera efectiva hay que negar también que el ser humano se distinga realmente de los demás animales de una manera esencial. Por el contrario, dada esta distinción, se ha de admitir que la prudencia implica la efectiva volición del bien moral, pues no cabe que sea discreto quien usa su facultad intelectiva en detrimento de su perfección como hombre.

Que la prudencia determina en cada caso el contenido concreto de lo moralmente virtuoso es cosa que ya antes se explicó. El bien moral, según vimos, ha de determinarlo cada hombre —sobre la base de unas normas universales— en función de las

circunstancias en que debe llevarlo a cabo. Ahora bien, como la prudencia no es posible sin las virtudes formalmente morales (justicia, fortaleza y templanza), y a su vez éstas necesitan de ella, se plantea la cuestión de si no se dará de esta manera una especie de círculo vicioso. Indudablemente lo parece, pero tan sólo si no se distingue entre el fin y los medios. La prudencia es la virtud que determina de una manera concreta los medios que han de emplearse para lograr un fin que es el bien moral, mientras que las virtudes formalmente morales son las que inclinan al hombre hacia este fin. Ni la prudencia confiere esta inclinación, sino que la supone, ni la justicia, la fortaleza y la templanza establecen los medios adecuados para obtener el fin hacia el cual ellas inclinan. De esta suerte, la prudencia es la luz que hace visible el camino por donde ha de moverse el ejercicio de las virtudes humanas formalmente morales.

«Cuanto más perfecta es la inclinación natural hacia el bien de la virtud tanto más peligrosa puede ser —advierte Tomás de Aquino—, si no va acompañada de la recta razón, gracias a la cual lleva a cabo de una manera atinada la elección de lo conveniente para el debido fin; como un caballo que corre, si está ciego, tanto más fuertemente choca y se lesiona cuanto más veloz es su carrera. Y, por consiguiente, aunque la virtud moral no consista en la razón recta, como Sócrates decía, no sólo es conforme a esta razón, tal como afirmaban los platónicos, sino que además es necesario, según dice Aristóteles, que esté dada con ella» *(Sum. Theol.,* I-II, q. 58, a. 4, ad 3; cf. también *In Ethic.,* lib. VI, lect. 11, nn. 1.281-1.285).

Para Sócrates (según el testimonio de Platón), todas las virtudes son saberes de índole práctica (razón recta de lo que conviene hacer), de tal modo que el vicio proviene de la ignorancia y únicamente de ella. Esta doctrina socrática sobrevalora la eficacia de la razón en la conducta del hombre, menospreciando el influjo de nuestros intereses y pasiones. En el extremo contrario se hallaría la doctrina de los platónicos, según la cual las virtudes morales pueden darse sin que se dé en su sujeto la razón recta, es decir, sin que ese mismo sujeto sea prudente (sin saber determinar los medios que son precisos, en función de las circunstancias, para realizar el bien moral). Basta que lo que él quiere esté conforme con la recta razón. Pero esta conformidad —observa Tomás de Aquino— no existiría sin que el sujeto de la virtud moral fuese prudente, nada más que si a su vez ese sujeto está instruido por la razón de otro, de tal modo y manera, por tanto, que la virtud moral supone, en definitiva, la prudencia, es decir no se da, en rigor, aisladamente, sino *con* la recta razón, como sostiene Aristóteles (οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου; cf. *Et. Nicom.,* VI, 1144 b 26-27).

* * *

La distinción entre la prudencia y la técnica suele ser expresada diciendo que la primera es la «recta razón de las cosas agibles *(recta ratio agibilium),* mientras que la segunda es la «recta razón de las cosas factibles» *(recta ratio factibilium).* Para entender claramente esta distinción se hace preciso advertir que tanto lo «agible» como lo «factible» son modos de lo «operable» en el sentido de lo realizable por el hombre y

no exclusivamente especulable o teorizable por él. Pero lo agible difiere de lo factible en virtud de que mientras éste, al ser convenientemente realizado, no perfecciona, en el sentido más humano, al hombre que lo ejecuta, aquél no puede realizarse bien sin que el hombre que lo efectúe quede perfeccionado y precisamente en cuanto hombre. Por ejemplo, el pintor que logra hacer un buen cuadro no se perfecciona como hombre, sino sólo como pintor, por haber hecho esa obra, y hasta cabe que como hombre se desgrade al pintar, a pesar del buen ejercicio de su técnica, lo cual ocurre si es deshonesto el fin que se propone.

De ese pintor será preciso entonces afirmar que su razón de lo factible por él es acertada o recta, pero también será preciso negar que sea acertada o recta la razón de lo agible por él en ese caso, ya que la acción interna de su voluntad —su querer hacer lo que ejecuta— se dirige hacia un fin incompatible con el bien que le conviene en cuanto hombre. Aunque su obra le acredita de pintor, su intención le deshonra como persona humana. No se comporta entonces como una buena persona, sino tan sólo como un buen pintor. Actúa como un buen técnico en su oficio, es decir, como competente en su menester profesional, mas no, en cambio, como prudente, por ser incorrecta su intención y porque la prudencia presupone —según se ha explicado antes— la efectiva volición del bien moral. (La volición de lo moralmente malo perjudica al sujeto en el que ella se da y, por tanto, se ha de negar que ese sujeto se comporte como prudente, aun en el caso de que llegue a obtener un buen provecho económico y aun suponiendo que su honorabilidad no sufra merma a los ojos de los demás por no percatarse ningún hombre de su torcida intención).

(Por tanto, la tesis según la cual la prudencia es la madre, *genitrix* de las demás virtudes —se sobreentiende, de las que son formalmente morales—, quiere decir que la prudencia es lo que hace que los gérmenes de todas estas virtudes lleguen a ser virtudes y no se queden sólo en simples gérmenes. Éstos son necesarios, como meras virtudes incoadas, para que la prudencia, ya en sus primeras manifestaciones, sea algo más que una técnica, lo cual requiere que no pueda ser utilizada para un fin moralmente malo. Y esos gérmenes no pueden considerarse como un apoyo perfecto de la prudencia, no por ser malos en la acepción moral de esta palabra, sino porque lo meramente natural no tiene un sentido ético. Será precisamente la prudencia lo que hará de ellos unas virtudes morales en el más riguroso sentido de la expresión).

* * *

Como ingredientes o partes integrantes de la prudencia se suelen enumerar los que siguen: la memoria (en cuanto «experiencia de la vida»), el entendimiento (de lo particular y contingente), la docilidad (en el sentido de buscar el consejo de otros hombres, sin fiarse exclusivamente de la propia opinión), la «solercia» (agilidad mental repentizadora o inventiva, necesaria porque no siempre hay ocasión de contrastar nuestro propio juicio con el de otra persona, pero que no debe caer en el extremo de lo que se llama «ligereza»), la razón (no como la innata facultad que recibe este nombre, sino

como la destreza o buena maña de usarla correctamente), la providencia (como un saber anticiparse a los hechos), la circunspección (atención a las circunstancias) y la cautela (como visión de lo que extrinsecamente pudiera llegar a impedir lo que se quiere, sobre todo contando con el hecho de que a veces las apariencias nos engañan).

Esta enumeración tradicional no es estrictamente sistemática, pero sus elementos pertenecen, sin duda, a la prudencia y permiten analizarla con bastante rigor, siempre sobre la hipótesis de una perfección ideal ciertamente difícil, pero que debe intentarse. Por lo demás, también cabe añadir que no es prudente la desesperanza ante los fallos de nuestra propia prudencia y que lo discreto y eficaz es tratar de corregirlos y enmendarlos sin declararse vencido irremisiblemente por ninguno de ellos, sea cualquiera su gravedad.

En calidad de especies de la prudencia se distinguen: la *individual* (llamada también «monástica», no en tanto que propia de los monjes, sino porque el vocablo griego μόνας significa precisamente «el individuo» como tal individuo); la *familiar,* también llamada «económica», aunque no en el sentido que hoy se suele dar a esta palabra, sino en su acepción etimológica (del griego οἰκία, la casa, y, por extensión, la familia), de tal modo que, por tanto, se refiere al comportamiento de los miembros de la sociedad familiar en tanto que miembros de ésta, y la prudencia *política,* que es la que regula los asuntos concernientes al bien común de todos y cada uno de los miembros de la llamada sociedad civil.

La prudencia política no es tan sólo un deber del gobernante, sino que atañe también a todos los ciudadanos. En este mismo sentido escribe L. E. Palacios: «La prudencia política es tanto de gobernantes como de gobernados, y esto sin menoscabar en un ápice la integridad de la prudencia gubernativa de los jefes. Muy al contrario, el gobernante necesita de prudencia en los gobernados para que marche bien la cosa pública. El poder no es una función unilateral de mando; necesita del calor consciente del pueblo. Si tiene sentido hablar de una formación política del ciudadano —como tanto se dice en nuestros días—, es preciso concebirla como el desarrollo paulatino y armónico del discernimiento racional de la persona humana en orden al bien común de la nación, que sólo puede conseguirse, dada la conexión de las virtudes éticas, por una sólida formación moral» (cf. *La prudencia polít.,* edic. cit., p. 33).

Relación

A pesar del frecuente uso que de la palabra «relación» se hace tanto en la terminología de las ciencias como en el lenguaje ordinario o vulgar, la entidad de la relación es la que más obstáculos ofrece al análisis descriptivo. Y el caso es que la relación está implicada en el ser de otros accidentes cuya descripción se lleva a cabo sin grandes complicaciones. Veámoslo en dos ejemplos.

Se dice que la ubicación es la determinación que un cuerpo tiene en virtud de que otro cuerpo está ciñéndolo de una manera exacta, lo que así queda descrito no resulta difícil de entender, aunque en ello va implícita la entidad de la relación. El contacto del cuerpo localizado con el que lo ciñe y delimita establece una relación entre ambos cuerpos. Otro tanto sucede —y es el segundo ejemplo— cuando se describe la entidad de la categoría llamada acción (véase «Predicamentos o categorías»). Al decir que la acción consiste en el ejercicio de la causalidad eficiente, la acción resulta pensada como algo que presupone dos sustancias y un cierto nexo entre ellas. También aquí se establece la entidad de una relación.

Mas si en vez de pensar la relación solamente de un modo implícito tratamos, por el contrario, de hacer patente su ser, éste tiende a escapársenos o a envolverse en la oscuridad. No sabemos cómo expresarlo con exactitud y rigor. Las fórmulas que ensayamos nos dejan insatisfechos, y hasta puede ocurrir que terminemos expeditivamente por negar que la relación tenga algún ser (como la zorra de la fábula negaba la madurez de las uvas, tras haber fracasado en su intención de apoderarse de ellas).

El examen etimológico de la voz «relación», lejos de esclarecer el sentido de esta palabra, lo recarga con determinaciones que más bien nos desvían de lo que pretendemos conseguir. En su uso más habitual, el infinitivo *referre,* de cuyo participio de pretérito *relatum* se deriva nuestra palabra «relación», significa ante todo «llevar» y «volver a llevar», y de ahí pasó a la acepción de «restituir» o «devolver». Otras veces tiene el sentido de «decir» y «narrar», de tal modo que cabe que el referir signifique un acto de narración e incluso un puro y simple enumerar. Así se comprende el hecho de que a veces se llama relación a una lista o un repertorio. Ciertamente, los elementos incluidos

en un repertorio o una lista tienen que ver algo unos con otros, pero ello es cosa que se hace patente a través de una consideración que ya se sale de la mera etimología.

* * *

Sin embargo, no es la gran diversidad de los sentidos que la palabra «relación» ofrece en su examen etimológico, y que también se observa en su uso actual, lo que explica en definitiva la dificultad de describir, de una manera aceptable, el ser de la relación como accidente (es decir, como el accidente que consiste en un cierto «tener que ver un ser con otro»). La más honda raíz de esta dificultad se encuentra en el poco ser, en la escasa entidad, que conviene a la relación en su manera de afectar a la sustancia. Ello explica, hasta cierto punto, que haya podido negársele todo valor real. La relación no determina formalmente a la sustancia. Ésta queda determinada formalmente en virtud de la cualidad, y nada más que por ella (véase «Cualidad»). Tampoco la relación determina materialmente a la sustancia. Materialmente, ésta queda determinada por la cantidad, y no por ninguno de los accidentes restantes. Lo que la relación da a la sustancia no es *algo* que en ésta quede, sino ese *hacia algo* que la misma relación es.

Negar que la relación dé a la sustancia un algo que quede en ella no equivale a negar que la relación consista en el ser-hacia-algo. La relación no añade a la sustancia nada distinto de lo que los otros accidentes dan a ésta, a pesar de lo cual no se puede decir que la relación esté de sobra, sino que todo su ser se limita a orientar a la sustancia (en la que se da como accidente) hacia otra sustancia. La relación es, por tanto, el accidente en el que hay menos ser. Su ser es *imperfectissimum* (Tomás de Aquino, *Cont. Gent.,* IV, 14). De ahí viene, en definitiva la dificultad de describir la entidad de la relación. Su oscuridad resulta de su objetiva falta de entidad, la mayor falta posible sin llegar a la nada. En suma, es la escasez de su entidad, la imperfección de su ser, lo que hace que el accidente al cual se denomina relación sea efectivamente el más difícil no ya sólo de describir, sino también, y ante todo, de entender.

En efecto, lo que se entiende del ser de la relación es que todo su darse en la sustancia consiste exclusivamente en orientarla o dirigirla a otra sustancia. Aristóteles llama a esta orientación o dirección el «hacia algo» (el πρὸς τί, cf. *Met.,* V, 1020 b 2, 6). La entidad de la relación es, de esta forma, cabalmente su *ser hacia otro ser.* Como accidente, la relación se da en una sustancia, y lo que a ésta la relación le da es su estar orientada o dirigida a otra. Para ello no es necesario que lo afectado por la relación adquiera en virtud de ésta una nueva entidad, sino que haya, además, otra sustancia, y que en lo afectado por la relación haya algo que sirva de fundamento de su referencia a esa sustancia distinta.

Ni siquiera cabe decir que la relación es transitiva, si por ello se entiende algo distinto del simple ser-transición, y, aun así, ha de observarse que esta transición (en el sentido, tan sólo, de un «ser-hacia») no consiste realmente en ningún cambio. La relación no hace que la sustancia cambie, ni los cambios son relaciones, no obstante la necesaria imperfección de su propia entidad. Todo cambio es imperfecto esencialmente porque

sólo es en acto en tanto que está en potencia de agotarse, y además es preciso que su sujeto carezca de lo que, al determinarse el cambio, logrará (véase «Movimiento»). Por el contrario, la relación no implica en una sustancia la falta de algo que ésta conseguirá cuando la relación deje de ser. Lo que implica la relación es la existencia de otro ser diferente de aquel en que ella se da, y lo que se llama el «término» de la relación no consiste en que una sustancia adquiera algo, ni en el algo que una sustancia adquiere cuando se acaba en ella alguna transformación. Cierto que todo cambio se dirige a algún término, pero el cambio no es ninguna orientación, ni su término es necesariamente una sustancia distinta de la afectada por él. Por el contrario, el término de la relación lo ha de ser necesariamente una sustancia distinta de la que la relación tiene como su sustrato o sujeto. Si el término de la relación es la misma sustancia en la que ésta se da, la relación no es real, sino tan sólo pensada o, dicho de otra manera, es solamente una relación de razón.

No cabe que una sustancia sea relativa a sí misma de una manera real. La relación que tuviese consigo misma una sustancia habría de ser de una de estas tres clases: *a)* de conveniencia; *b)* de disconveniencia; c) de causalidad. Ahora bien, la conveniencia de una sustancia consigo misma no se puede deber a un accidente. Para ello sería preciso que, si ese accidente le faltara, la sustancia no conviniera con su propia entidad, es decir, que no fuese lo que precisamente es ella misma. Ni cabe que, en virtud de un accidente, una sustancia deje de convenir con el ser que le es propio. El accidente no afecta a la identidad radical de su sujeto. Puede hacer que éste sea de otra manera, pero no que deje de ser el sujeto que él es. Por último, ninguna sustancia puede ser la causa de sí misma ni, por tanto, su propio efecto. La idea de la *causa sui* es la de un imposible (véase «Causa»).

La identidad es tan sólo una relación de razón. Sus extremos no difieren entre sí de una manera real. Pueden ser concebidos como si fuesen dos, y únicamente así, y no de otro modo, cabe considerarlos como extremos entre los que se da una relación; pero no son realmente dos extremos reales, sino una y la misma realidad. Toda la diferencia que en la proposición *«A* es *A»* se da entre el *A* primero y el segundo se reduce a que el primer *A* desempeña el oficio de sujeto de esta proposición, mientras que el *A* segundo se comporta como el correspondiente predicado. Ahora bien, el estar haciendo de sujeto de una proposición y el comportarse en ella como su predicado no son situaciones reales, sino sólo mentales. La diferencia entre estas dos situaciones no es la que existe realmente entre realidades distintas. Justo en virtud de ello, uno y el mismo *A* puede estar en esas varias situaciones sin distinguirse realmente de sí mismo y siendo su estar en ellas un puro ser de razón, no un auténtico y efectivo ser real.

Así, pues, la diferencia —meramente de razón— entre el *A* que hace de sujeto y el que hace de predicado no constituye realmente una disconveniencia, sino la identidad de *A* con *A;* pero, a su vez, esta identidad no es una relación *real* de conveniencia que *A* tenga consigo mismo. Es verdad que *«A* es *A»,* pero no de tal modo que *A* se desdoble realmente para «después» unirse consigo mismo sin ninguna intrínseca doblez. La única duplicación que en ello hay es la puesta por la razón al darle al mismo y único *A* dos

funciones u oficios lógicos (no ontológicos), lo cual es, en verdad, tan diferente de que *A* no sea *A* como de que *A* sea idéntico a sí mismo en virtud de algún accidente que realmente se diera en él.

* * *

También es sólo una relación de razón la que se da entre un ente y un no-ente, ya que el segundo de los extremos de ella no es real, por lo cual no es posible una orientación real a él. Y lo mismo acontece si son entes de razón los dos extremos. La relación entre dos entes de razón es necesariamente una relación de razón. Para poder ser real, la relación ha de darse entre dos extremos que sean reales también y, por supuesto, en tanto que difieren entre sí (de lo contrario, no serían realmente *dos* extremos). Cabe, pues, establecer este teorema: la relación real sólo es posible entre extremos reales (que realmente difieren entre sí). A este teorema puede añadirse otro: entre extremos reales (que realmente difieren entre sí) hay necesariamente una relación real. No cabe que no la haya, pues dos extremos que son realmente diferentes no sólo fundan una relación real de diferencia, sino también una cierta relación real de conveniencia, por coincidir en ser reales los dos. Mas si se tiene en cuenta que la relación real de la que aquí se trata es accidente y que no cabe que en Dios se dé accidente alguno, será preciso afirmar que la conveniencia y la disconveniencia de Dios con los seres creados no son verdaderamente relaciones reales. Las «concebimos» como si lo fueran, y no podemos por menos de concebirlas así, pero el «juzgarlas» como realidades que a título de accidentes se encontrasen en Dios es contradictorio con la simplicidad real del Ser divino. En cambio, la conveniencia y la disconveniencia de los entes finitos —en una palabra, su analogía— es realmente una relación o, dicho de otra manera, es una relación real en cada caso.

Ello pone de manifiesto la necesidad de señalar el extremo que hace de término de la relación. Sean cualesquiera sus extremos y si los dos son reales, hay entre ellos una relación también real, pero ésta no «va» indistintamente de un extremo hacia el otro, de tal forma que en realidad se den dos relaciones, igualmente reales ambas. Incluso entre entes limitados puede acontecer que una determinada relación sea un accidente en uno y no lo sea en el otro, en cuyo caso esa determinada relación es real solamente en uno de los extremos, dándose en el otro únicamente como una pura relación de razón. Así, la relación que va del cognoscente a lo por él conocido es real en aquél y de razón en éste. El estar siendo objeto de conocimiento no es ningún accidente que en realidad se dé en alguna cosa. Donde se da en realidad un accidente es en el sujeto que conoce (siempre que este sujeto no sea Dios); y, aunque el accidente en que consiste el acto de conocer no es de suyo una relación, su darse en algún sujeto hace de fundamento de una relación real de éste con lo que por él es conocido. Y lo mismo se ha de afirmar de la relación entre el sujeto volente y lo que por él es querido. Esta relación es real en el sujeto volente, mientras que sólo es de razón la relación que desde lo querido va hacia él. Y tampoco el querer es de suyo una relación, aunque hace de fundamento de una relación real que va desde el sujeto volente a lo que este sujeto esté queriendo.

Ni el querer ni el conocer son relaciones, pero hacen que sus sujetos «entren en relación» con lo querido y con lo conocido. Por el contrario, la conveniencia (o la disconveniencia) que ese sujeto tenga con lo querido o con lo conocido es de suyo, y en cada caso, una relación real, a la cual corresponde otra, igualmente real, por parte de lo querido o de lo conocido, mas no en tanto que éstos son objeto del querer o del conocer, sino según la entidad que en sí mismos poseen. En cambio, no son de suyo relaciones las acciones por las que unas sustancias hacen surgir en otras los efectos correspondientes. A diferencia del conocer y del querer, toda acción propiamente dicha consiste en la producción de algún efecto en una sustancia distinta de la que ejerce la acción. De ahí que sea el fundamento de una relación real de causalidad eficiente que va desde la sustancia que ejecuta la acción a aquella en la que el efecto es recibido. Y la recepción del efecto, la pasión, no es tampoco en sí misma una relación, pero funda una relación real de dependencia que va desde la sustancia receptora del efecto a la que hace de causa eficiente de él.

Sea cualquiera su índole, y en tanto que es accidente, la relación real se distingue realmente de la sustancia a que afecta. Esta sustancia es lo que en cada caso se comporta como el *sujeto* de la relación real de que se trate. Ahora bien, aunque el accidente en que la relación real (como predicamento) consiste se distingue realmente de su sujeto-sustancia, la distinción real así dada no se da, sin embargo, a la manera de una relación, pues para ello haría falta en este caso que su sujeto fuese un accidente, que a su vez estaría en el mismo caso, y así, una vez y otra, *in infinitum.* Es algo paralelo a lo que ocurre con la entidad de la acción, por lo cual debe decirse de ésta que realmente no es ningún efecto ni tampoco ninguna causa (véase «Predicamentos o categorías»).

* * *

Hablando con propiedad, y no tan sólo sobre el caso especial de la relación, ningún accidente se relaciona con su sustancia por algo añadido a él y que ya lo suponga como algo efectivo sin ninguna necesidad de darse en ésta. No se puede afirmar que la «inherencia» consista en una relación real que el accidente, una vez constituido por completo en su propia entidad, mantiene con la sustancia, porque en tal caso la inherencia sería un accidente que inhiere a su vez en otro, siendo este inherir otro accidente, para el cual haría falta otra inherencia distinta, etcétera. Frente a ello se ha de afirmar, por el contrario, que la inherencia es la manera de existir que le corresponde al accidente en virtud de su sola esencia, no un tipo de relación que de un modo real se distinga del accidente, sobreañadiéndose a él para que a éste le sea posible existir según la forma que su propia esencia le permite. Y, por su parte, la sustentación que del accidente hace la sustancia no es tampoco una relación real que como un accidente se dé en ésta, sino tan sólo el modo o la manera en que la sustancia se comporta como causa material del accidente, sin que tal comportamiento esté exigido por la esencia de la sustancia, y de ahí que no forme parte de su definición (véase «Sustancia»).

* * *

La descripción, ya de suyo difícil, de la relación como accidente se agrava en virtud del hecho de que también se llama relación a una suerte de referencia que no difiere, en realidad, de su sujeto. En la terminología filosófica se le da el nombre de *relación trascendental.* A diferencia de la relación predicamental, que es un cierto tipo de accidente (véase «Predicamentos o categorías»), la relación trascendental consiste en una orientación o referencia que puede estar incluida en el ser esencial de la sustancia y que ha de estarlo en el de cualquier predicamento. Así, toda sustancia creada incluye en su propia esencia una relación al Creador. Esta relación no se da en ella como algo que se le sobreañade, es decir, como un accidente que también pudiera no tener sin dejar de ser esa sustancia. La sustancia creada es, en cuanto creada, radicalmente dependiente de Dios. Su depender de Dios no se añade a su ser, sino que va unido a él de una manera constitutiva y radical. Todo el ser que se da en la sustancia creada es, así, un ser-creado, por lo cual es preciso que el estar referida al Creador no sea en esta sustancia nada que le convenga de un modo secundario o adjetivo, sino algo presente en ella de un modo fundamental o primordial.

Por lo que concierne al accidente, ha de advertirse que, además de la relación de dependencia por virtud de la cual se vincula, de un modo constitutivo, al Creador, también tiene, de una manera primordial, una relación de dependencia cuyo término es la sustancia en la que inhiere. Su inherir es una relación trascendental, no predicamental, a esa sustancia. Todo el ser del accidente es dependiente de su sujeto o sustrato. Y ello ocurre también en el accidente denominado relación, no por ser relación, sino por ser accidente. La relación predicamental, o sea, la que es un tipo de accidente y no otra cosa, se da en todos los casos como algo inherente en una cierta sustancia. Esta inherencia de la relación predicamental en la sustancia a que afecta no puede ser, a su vez, una relación predicamental, y en ello estriba lo que ya antes se advirtió al negar que la inherencia misma pueda a su vez consistir en un cierto accidente. La inherencia es una relación, pero no predicamental, sino trascendental, aunque no toda relación trascendental consista en una inherencia. No lo es la relación trascendental de la sustancia creada al Creador, tanto porque Dios no se comporta como un sustrato receptivo de algún ser, cuanto porque la sustancia excluye, aun en el caso de ser sustancia creada, la posibilidad de comportarse como se comporta un accidente.

Así, pues, la diferencia entre la relación predicamental y la relación trascendental consiste en que la primera es siempre un accidente y, en virtud de ello, sólo se puede dar en alguna sustancia que la tenga como algo sobreañadido, mientras que la relación trascendental puede darse en cualquier predicamento, pero nunca como añadida a la esencia correspondiente, sino, al contrario, como incluida en esa esencia. De ahí que la relación trascendental no se distinga, en realidad, de su sujeto, tanto si éste es sustancia como si no lo es, mientras que, en cambio, la relación predicamental no puede identificarse de una manera real con su sujeto, el cual es una sustancia.

Por tanto, la distinción real entre unos y otros accidentes no es una relación

predicamental. Para que lo fuese haría falta que cada uno de ellos no incluyera en su propia esencia lo que le hace distinguirse de los otros. Y tampoco es una relación predicamental la distinción real entre la sustancia y el accidente. Para que esta distinción real pudiera ser una relación predicamental sería preciso que lo que hace que la sustancia se distinga del accidente no estuviera incluido en la esencia de ella, y que lo que hace que el accidente se distinga de la sustancia no estuviera incluido en la esencia del accidente.

* * *

Una relación trascendental de especial interés es la llamada *intencionalidad* de la conciencia. A partir de Brentano (y por influjo, sobre todo, de Husserl) la intencionalidad ha desempeñado un papel decisivo en la filosofía contemporánea.

Para Brentano, la intencionalidad es la propiedad distintiva de los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos. Brentano entiende por fenómenos psíquicos los que tienen el carácter de conscientes de una manera inmediata, y define la intencionalidad de estos fenómenos como su dirección u orientación a un sujeto *(Richtung auf ein Objekt,* confróntese *Psychol. vom empir. Standp.,* 1 Aufl., p. 115). Así, todo conocimiento es conocimiento *de* algo, todo alegrarse es alegrarse *de* algo, todo amor es amor *de* algo, etc.).

Husserl toma de Brentano esta doctrina y hace uso de ella para rechazar el «psicologismo» (cf. *Invest. lógicas).* El psicologismo es la teoría donde el ser de los objetos se reduce al ser de los fenomenos psíquicos en los que éstos se dan. Sobre la base de esta reducción o confusión, pretende que toda ley (incluyendo también las de la lógica y las de la matemática) depende de la constitución de nuestra psique. Para Husserl, por el contrario, los objetos de las vivencias se distinguen siempre de éstas. Incluso cuando las vivencias son pensadas, es decir, cuando se las hace objeto de reflexión, difieren de las vivencias mediante las cuales las pensamos. Las vivencias pensadas no son los actos que sobre ellas reflexionan. Por otra parte, Husserl sostiene que la relación entre los hechos psíquicos y sus objetos no es de carácter causal. Ser objeto de un hecho psíquico (por ejemplo, ser conocido, ser amado u odiado, etc.) no consiste en ser un producto de ese hecho.

La teoría de la relación trascendental, de la cual constituyen una peculiar inflexión las ideas formuladas por Brentano y por Husserl acerca de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos, no se limita a considerar tan sólo estos fenómenos. Ya se ha hecho constar aquí que la relación trascendental se da en todos los accidentes y que se da también en las sustancias creadas (por su índole de radicalmente dependientes de la entidad del Creador). En la teología de la fe se afirma Ia relación trascendental hasta en el ser de Dios. Las tres Personas divinas se relacionan entre sí, aunque no en tanto que sujetos de relaciones predicamentales (la naturaleza de Dios no es susceptible de ningún accidente), sino por ser ellas mismas relaciones trascendentales (excluyendo toda dependencia —véase «Causa»— de cada una de ellas respecto de las demás).

Una de las aplicaciones más destacadas de la teoría de la relación trascendental desde

el punto de vista pura y simplemente filosófico es la concerniente a las facultades, sus actos y sus objetos. Las facultades se especifican por sus actos, y éstos por los objetos a los que se refieren. Así, la facultad de la vista se especifica (se distingue de las demás) por tener como acto la visión, a diferencia, por ejemplo, de la facultad auditiva, cuyo acto lo constituye la audición. A su vez, la visión se especifica por el color (que es su objeto formal propio), no por el sonido (que es el objeto formal propio del acto de oír). La relación de cada facultad a su acto y la del acto a su objeto es trascendental, no predicamental.

* * *

Los extremos de la relación predicamental se denominan, respectivamente, *sujeto* y *término* de ella. La relación predicamental se distingue realmente de su sujeto y de su término. Tampoco se la debe confundir con lo que le sirve de *fundamento*. Éste lo puede ser algo que en el sujeto está dado como un accidente suyo, pero también puede serlo el sujeto en su propio ser sustancial. En cualquiera de los casos la relación predicamental es realmente distinta de su fundamento. Si el fundamento lo es el sujeto mismo, su distinguirse realmente de la relación predicamental se echa de ver en virtud de que la relación predicamental es un accidente real de ese sujeto. Y si el fundamento es algún accidente, su diferencia real respecto de la relación predicamental se justifica por ser ésta, a su vez, otro accidente distinto. Así, pongamos por caso, la blancura, que es el fundamento de la semejanza que algo blanco tiene con algo asimismo blanco, no consiste en ninguna semejanza. Otra prueba de que la relación predicamental y su fundamento se distinguen de un modo real la constituye su separabilidad. Así, manteniendo el ejemplo que se acaba de ver, la semejanza de un cuerpo blanco con otro cuerpo que también es blanco desaparece, deja de darse, si ese otro cuerpo se extingue, mientras que, por el contrario, la blancura puede permanecer en el primer cuerpo blanco.

* * *

La relación predicamental se clasifica o divide *esencialmente* atendiendo a su fundamento. Cuando éste hace que uno de los extremos reciba del otro el ser, la relación predicamental es «de causalidad», y se divide, según los tipos que la causa ofrece (véase «Causa»), en relación de «causalidad material», de «causalidad formal», de «causalidad eficiente» y de «causalidad final». Cuando el fundamento no hace que uno de los extremos reciba del otro el ser, la relación predicamental puede ser, solamente, o bien de «conveniencia», o bien «de discrepancia» («disconveniencia»). La conveniencia según la sustancia se llama «identidad», y su contrario es la «diversidad». (Nunca puede tratarse de una identidad individual o numérica, ya que esta identidad es posible tan sólo para cada sustancia en relación a ella misma y, según ya se mostró, es una mera relación de razón, no una identidad real). La identidad puede ser simplemente genérica o también específica. Si la conveniencia no se funda en el ser sustancial, sino en la cantidad, se

denomina «igualdad» (su contrario es la «desigualdad»); y, si se funda en la cualidad, se llama «semejanza» (siendo su contrario la «desemejanza»).

Accidentalmente —es decir, en razón de algo que, a diferencia de su fundamento, no le es imprescindible—, la relación predicamental se divide, ante todo, en «mutua» y «no mutua», según que le acontezca, o no le acontezca, el corresponderle otra relación real. Por ejemplo, la relación de semejanza es mutua, mientras que la relación que el cognoscente tiene con lo conocido no es mutua, ya que por parte de lo conocido le corresponde tan sólo, como ya se ha explicado, una relación de razón. A su vez, la relación mutua puede ser «de equiparancia» (también llamada «simétrica», «reversible») o «de disquiparancia» («asimétrica», «irreversible»). Para lo primero es preciso que la relación no cambie de especie si sus extremos cambian de lugar. Por ejemplo, la relación de semejanza es relación de equiparancia (simétrica o reversible), por ser específicamente la misma, aunque su sujeto pase a ser su término y éste pase a ser su sujeto, mientras que la relación de paternidad es de disquiparancia (asimétrica, irreversible) porque al cambiarse el orden de sus extremos queda sustituida por la relación de filiación.

En general, todas las relaciones predicamentales manifiestan, a su manera cada una, la unidad y la diversidad existentes en los seres finitos. El mundo que éstos componen constituye una red de relaciones predicamentales, un conjunto ordenado, es decir, una pluralidad sistemática, no un caos.

Ser Necesario por sí

La tercera de las cinco «vías» tomistas para demostrar la existencia de Dios concluye en la afirmación del Ser Necesario por sí mismo o, dicho con otros términos, en la admisión de un Ser cuya existencia se identifica realmente con su esencia. Este Ser es el concebido en la idea de Dios como la única realidad que no depende de ninguna otra realidad y a la cual todas las demás se subordinan.

El juicio en que la «tercera vía» desemboca no es sólo la afirmación del Ser absolutamente Necesario en tanto que no mediado por ningún otro ser, sino también la afirmación del Ser absolutamente Necesario para que existan todos los demás seres. Lo primero se advertirá por la manera en que se demuestra lo segundo, como podrá comprobarse al analizar el desarrollo de esta vía; pero el concepto del Ser Necesario por sí mismo es más radical y, por ende, más adecuado o ajustado a la realidad propia de Dios, que el concepto del Ser absolutamente Necesario para que los demás seres existan. Aun en el caso de que no hubiese ninguna de las demás realidades, Dios sería necesario, y no de una manera relativa (inconcebible en semejante hipótesis, puesto que toda relación implica dos extremos o polos), sino de un modo incondicionado o absoluto.

Si no se le piensa de esta forma (implícitamente, al menos), Dios no es concebido nada más que como un simple medio para que en efecto existan otros seres, con lo cual se le subordina al valor y a la realidad de esos seres que no son Él. Y, llevando el razonamiento a sus últimas consecuencias, sería preciso entonces admitir que, para que Dios sea Dios, es absolutamente necesario que produzca esos seres, lo cual equivaldría a sostener que carece de libertad o, por lo menos, que su libertad no es absoluta, cosa enteramente incompatible con el concepto de Dios como el Ser Absoluto, plenamente incondicionado. Dios sería, todo lo más, un ser que se va realizando conforme va dando realidad a otros seres, y su propia entidad consistiría en una evolución o desarrollo, donde, a la vez que se actualiza Él mismo, también se actualizan sus productos. Ello es inconcebible si no se piensa que esos productos y Él mismo son una sola y misma realidad, o bien dos partes de ella, de las cuales la una produjese a la otra al producirse a sí misma. Pero, lo que solamente es una parte no puede ser lo Absoluto ni, por ende, consistir en Dios; y no cabe tampoco que el efecto y la causa se identifiquen entre sí

realmente, constituyendo una única realidad efectiva, ya que, en tal caso, ésta sería *causa sui,* lo cual es contradictorio (véase «Causa»).

* * *

La imposibilidad de que Dios, el Ser Absoluto, no sea, justamente, el Ser Necesario por sí mismo, no demuestra que Dios existe. Ahora bien, la «tercera vía» no se apoya en la evidencia objetiva de esta imposibilidad, ni su punto de arranque está en la *idea* del Ser Necesario por sí mismo. Este concepto aparecerá solamente en la última fase de la prueba y al modo de un «corolario» que se infiere del resultado directo de la argumentación. El punto de partida de la prueba es bien fácil y elemental, pues ni siquiera consiste en una idea directamente apoyada en la experiencia, sino en unos datos sensoriales: simplemente, los necesarios para poder afirmar que hay cosas que ahora son y antes no eran, y cosas que, habiendo sido antes, ya no son. Estas afirmaciones son otros tantos juicios que requieren, naturalmente, unos conceptos, pero no tienen ninguna necesidad de especiales razones ni de serias y hondas reflexiones. Éstas vienen después.

De momento, sólo se trata del puro y simple «hecho empírico» que se verifica en casos tales como el de que nacen y mueren hombres cada día; el de que ciertos tipos de vivientes han llegado a extinguirse por completo; el de que el fuego ha destruido un bosque y han surgido de éste un humo y unas cenizas; el de que han perdido su vigencia tales o cuales costumbres y en su lugar hay otras; el de que tenemos hoy conocimientos de los cuales carecíamos ayer, etc.

El concepto en el que todos esos hechos se subsumen es la idea de *lo contingente.* La palabra «contingencia» significa una cierta clase de existencia: la peculiar a todo lo que es de tal manera que igualmente podría no ser. Lo contingente es, por tanto, lo existente con existencia efectiva, aunque no por completo necesaria. El infinitivo latino *contingere,* usado en su acepción intransitiva, quiere decir lo mismo que el término español «acontecer», de donde procede la palabra «acontecimiento». Así, pues, una existencia contingente es la tenida por algo a lo cual le acontece el existir. *Confingit alicui* significa: «le cae en suerte». Aquello a lo que de este modo algo le «cae» no lo posee de suyo y, por lo mismo, no lo tiene de una manera necesaria, sino sólo de un modo «accidental», es decir, de una forma adjetiva o accesoria, como propia de un accidente. También el infinitivo latino *accidere,* tomado en su modalidad intransitiva, quiere decir «caer», venirle encima algo a una cosa. Y lo que le viene encima a toda cosa que igual puede existir que no existir es justamente el acto de la existencia. Este acto es en todas esas cosas un *ac-cidens* o accidente, una eventualidad, algo que *e-venit* o viene del exterior, no de la esencia.

Kant sostiene, en su impugnación del argumento ontológico, que la existencia no es un predicado real (véase «Argumento ontológico»). Ello es verdad tan sólo en el caso del ser en el cual la existencia es una eventualidad, algo que le acontece o sobreviene a una esencia. La posibilidad de unas esencias a las cuales les sobrevenga la existencia no es la imposibilidad de toda esencia que de una manera enteramente necesaria exista; y, como

quiera que lo absolutamente necesario a un ser no lo son nada más que su esencia y las propiedades que de ella resultan, ha de afirmarse que un ser cuya existencia fuese absolutamente necesaria poseería el existir en virtud de su misma esencia.

Con esto no se pretende aquí revalidar el argumento ontológico en ninguna de sus versiones, sino tan sólo hacer ver que, para que fuese válido el filosofema de Kant según el cual no es ningún predicado real el existir, sería preciso que el existir absolutamente necesario —la existencia en virtud tan sólo de la esencia— constituyese una contradicción. Kant no demuestra que el existir absolutamente necesario sea un absurdo, ni tampoco pretende demostrarlo, antes bien, lo admite como posible, aunque añade, acertadamente, que con su sola posibilidad no se demuestra que exista. Pero entonces es claro que debiera haber admitido la posibilidad de que algo exista en virtud únicamente de su esencia: es decir, no debiera haber admitido que la existencia se sobreañade a la esencia en todos y cada uno de los casos posibles.

Todo ser contingente —no pura y simplemente todo ser— constituye uno de los casos en los que resulta posible que la existencia se sobreañada a la esencia. «Ser posible» no significa «ser solamente posible». También es posible lo efectivo. Todo lo contingente se da como un ser posible que es también efectivo, aunque no de una manera necesaria. Su necesidad es hipotética, entendiendo por ello que la existencia de todo lo contingente es el objeto de una tesis afirmativa necesaria, pero nada más que en el supuesto de que lo contingente se esté dando. Dicho de otra manera: *si* existe algo contingente, es necesaria la afirmación de su existencia, pero no, a su vez, la afirmación de que la existencia de lo contingente es necesaria. Para que esta otra afirmación fuese a su vez verdadera sería preciso que también fuese verdadero que todo lo contingente es necesario, y no de un modo condicionado o hipotético, sino de una manera incondicionada o absoluta. Haría falta, en resolución, que lo contingente en tanto que contingente fuese lo necesario en tanto que necesario, lo cual es, a todas luces, un absurdo. (Este absurdo es el que se insinúa en la Introducción de *L 'être et le néant,* de Sartre, y que se hace explícito, en muy diversos aspectos, a lo largo del desarrollo de esta obra, tan absurda como genial: un auténtico «virtuosismo» de sofista, que una vez desenmascarado, pone de manifiesto la verdad de que lo contingente es necesario… de una manera hipotética: en virtud de la efectividad de su supuesto).

* * *

Lo contingente es aquello que igual puede existir que no existir. El sentido de esta definición se hace patente en cualquier caso de «generación » y «corrupción». Lo que no era, pero llega a ser —lo engendrado— es algo más que un puro y simple posible, ya que tiene existencia. Sin embargo, no la posee de una manera absoluta, porque anteriormente no existía. La necesidad de afirmar su existencia es, por consiguiente, limitada y, en función de ello, relativa. Sólo se da a partir de un cierto instante: el mismo en que lo engendrado empieza a ser. El ser de lo engendrado es temporal, y la necesidad de afirmar este ser es temporal igualmente, aunque no en el sentido de que pueda haber algún

momento en el que ya no sea necesario que lo engendrado difiera del puro y simple posible.

Otro tanto acontece en el caso de lo que era y, por corrupción, ya no es. Lo que existía anteriormente y ahora no está existiendo es algo más que un puro y simple posible. Aunque ahora no la posee, ha tenido en acto la existencia, y siempre será verdad que en efecto la tuvo. Sin embargo, como ahora no la posee, esa efectiva existencia no le puede ser atribuida como ilimitada o absoluta, sino tan sólo como relativa a un cierto lapso de tiempo. El ser de lo que se corrompe es temporal, y la necesidad de afirmar este ser es temporal asimismo, aunque no en la acepción de que pueda llegar algún momento en el que no sea necesario que lo corrompido se distinga de un puro y simple posible.

Por tanto, la contingencia no es la mera posibilidad de la existencia, como tampoco es su pura necesidad, ni el absurdo de una síntesis de ambas. Lo que cumple el oficio de un tercero entre la simple posibilidad de la existencia y la pura necesidad correspondiente es la pura y simple existencia como no necesaria de un modo incondicionado, pero sí, en cambio, de una manera relativa. Y el titular o poseedor de esta existencia —aquello a lo que se llama «contingente»— no es un simple posible, ni algo puramente necesario, ni el absurdo de una síntesis de ambos, sino pura y simplemente lo que existe como no necesario de una manera absoluta, aunque sí como necesario de una manera condicionada o relativa.

«Existir» no es idéntico a «existir necesariamente en un sentido absoluto». Si en realidad lo fuera, se habría de negar la realidad de todo lo que ahora está existiendo y no existía anteriormente. Habría, pues, que negar todos los casos de generación y corrupción, basándose para ello en su absoluta imposibilidad, es decir, en la absoluta necesidad de la existencia de un único o solo ser y de que éste fuese tan incorruptible como ingenerable. Mas como quiera que esa absoluta necesidad no es evidente, sería necesario demostrarla. ¿De qué modo?

No cabría recurrir a ningún dato empírico. El concepto de esa necesidad no es ejemplificable en la experiencia. Así, pues, habría que partir únicamente de este mismo concepto y formular una especie de argumento ontológico de la absoluta necesidad de la existencia de un único o solo ser que, además, no estuviese, en manera alguna, sujeto a generación ni corrupción. El primer paso consistiría en afirmar que tenemos la idea correspondiente, y el segundo estribaría en hacer ver la contradicción que habría de darse si el objeto al que esa misma idea se refiere fuese pensado como existente sólo en el pensamiento, ya que en tal caso estaría siendo pensado en calidad de absoluto, a la vez que como simplemente relativo (con la relatividad de una existencia meramente ideal).

La crítica que a este argumento habría que hacerle es la misma que debe hacerse al efectivo «argumento ontológico»: su falta de distinción entre el *concepto* de lo que se pretende demostrar y el *juicio* que afirma la existencia efectiva, real, del objeto de ese concepto. Sólo se incurriría en contradicción si a la vez que se juzga que ese objeto posee una existencia efectiva, se juzgase también que su existencia es meramente ideal (véase «Argumento ontológico»).

* * *

Tampoco cabe que la idea de lo contingente sea bastante para probar que su objeto haya de existir. Podría ensayarse esa prueba de la manera que sigue: «lo pensado como sujeto de existencia efectiva no puede ser lo pensado como carente de ella; ahora bien, pensar en lo contingente es pensar en algún sujeto de existencia efectiva; por tanto, lo contingente ha de ser afirmado como algo cuya efectiva inexistencia constituiría una pura o absoluta contradicción».

Esta nueva versión del argumento ontológico, aunque aplicada al caso de lo contingente, tiene el mismo defecto que todas las que pretenden demostrar, por el mismo sistema, la existencia del Ser absolutamente Necesario. Otra vez se confunde un puro y simple concepto con el juicio en el que se atribuye la existencia efectiva al objeto correspondiente. Pero, además, y contra lo afirmado en la premisa mayor, lo pensado como sujeto de existencia efectiva puede, sin contradicción de ningún género, ser pensado también como algo que no posee esa existencia, aunque no, claro está, cuando efectivamente la posee, sino cuando no la tiene todavía, o bien cuando la ha perdido, de la misma manera en la que un cuerpo que ocupa un determinado lugar no sólo puede ser pensado como un cuerpo que tiene esa determinada ubicación, sino también como un cuerpo que en otro momento no la tiene, sin que en ello se dé contradicción alguna. Ésta se daría, por el contrario, si lo pensado fuese que uno y el mismo cuerpo está ocupando a la vez dos lugares distintos, o si lo pensado consistiera en que uno y el mismo ser es y no es, en un sentido exactamente idéntico. Para afirmar que resultaría contradictorio el juicio en el cual se asegurase que lo contingente puede no existir, haría falta haber demostrado que su efectiva inexistencia es imposible. Y es cierto que lo sería, *si* fuese cierto que en realidad existe algo contingente. Pero desde fuera de esta hipótesis, que únicamente puede verificarse con algún dato de la experiencia sensorial, la demostración de la imposibilidad de la efectiva existencia de lo contingente es a su vez imposible, si se entiende por contingente lo dotado de una existencia no absolutamente necesaria, sino necesaria tan sólo de una manera hipotética, vale decir, *en el supuesto* de que se dé su condición, y *sólo* en este supuesto.

De ahí que lo contingente deba considerarse como el mero sujeto de una existencia hipotética o, dicho con otro giro, como aquello cuya existencia es imposible si no existe algún otro ser que le haga existir. Ese otro ser no es ya sólo la condición de la posibilidad de un cierto ser contingente, sino la condición de su efectividad o actualidad. Ahora bien, esto lleva, de una manera lógica, a negar que un único o sólo ser —el que hubiese si toda la realidad se limitase a él— pueda ser contingente. La contingencia es una forma de existencia incompatible con la absoluta unicidad del ser. Para que un ser solo o único —es decir, *el* único ser— pudiera ser contingente, haría falta que dependiera de sí mismo en la integridad de su entidad. Si sólo en parte dependiese de sí mismo, sólo una parte suya estaría siendo la condición de él mismo como un todo. Mas en tal caso la integridad de ese ser estaría dependiendo de algo que ella misma no es, o sea, dependería, en realidad, de otro ser, no precisamente de sí misma, ya que no cabe que un ser se

comporte respecto de sí mísmo solamente como una parte. Pero el depender de otro ser es imposible enteramente en la hipótesis de que existiera un ser y sólo uno.

El supuesto del que se trata es el de que no hubiera más que un ser, y lo que se acaba de probar es que, dada esta situación, no cabe la contingencia. Sin embargo, esto no demuestra la imposibilidad de que se diera un solo ser contingente en el supuesto contrario, o sea, en el de que hubiese varios seres. Las expresiones «un solo ser contingente» y «un solo o único ser» no significan lo mismo, ni tampoco el significado de la expresión «todos los seres contingentes» es idéntico al de la expresión «todos los seres». Sin embargo, la prueba de la imposibilidad de que, si no hubiese más que un ser, ese ser fuese contingente, lleva a inferir la imposibilidad de que sean contingentes todos Ios seres habidos y por haber en el conjunto de la realidad. Este conjunto se comportaría como un ser contingente. Su situación sería idéntica a la del ser contingente que fuese el único ser, puesto que fuera del todo de la realidad no hay realidad alguna. Así, pues, esa situación sería imposible y, en consecuencia, no es tampoco posible que sea contingente todo ser.

Mas si no cabe que todo ser sea contingente, se ha de pensar que el ser no consiste en la contingencia, aunque ésta se dé en algunos seres. Su darse en ellos no podrá deberse, entonces, a lo que ellos por su esencia son, y de ahí que los seres contingentes remitan siempre a algún ser en el cual de suyo no consisten.

* * *

Tomás de Aquino entiende por contingencia la neutralidad o indiferencia —el *aequaliter se habere*— respecto al ser y al no-ser *(Sum. cont. Gent.,* I, c. 15, y *Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 3): una situación irreductible al ser necesariamente, que Aristóteles atribuye al Motor Inmóvil (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν*, Met.,* XII, 7, 1072 b 10), al cual también Tomás de Aquino la atribuye, e irreductible, asimismo, a la pura y simple posibilidad de ser. Lo posible de ser y de no-ser *(quod potest esse et non esse)* es contingente, algo que es sólo *per accidens* (recuérdese la efectiva sinonimia de los términos *contingere* y *accidere).* Pero ello no significa que el ser y el no-ser se igualen en las realidades contingentes. La contingencia no estriba en un «existir sin existir», ni aquello en lo que se da la contingencia es algo así como un ser «que es lo que no es y que no es lo que es», según la fórmula utilizada por Sartre *(loc. cit.)* para la realidad del hombre en cuanto libre.

Ni siquiera la libertad hace posible que seamos lo que no somos. Nuestro ser aquello mismo que no somos, y nuestro no-ser aquello mismo que somos, tendrían como consecuencia —entre otras— el que, precisamente por ser libres, no lo fuésemos y el que lo fuésemos precisamente por no serlo. Nos encontraríamos, de esta suerte, en una infinita oscilación entre la libertad y la falta de ella, sin llegar a ser libres en ninguna ocasión, ni tampoco a dejar de serlo alguna vez; todo lo cual es ciertamente incompatible con la tesis sartriana que asegura que nuestro ser se cifra en la libertad, salvo que en esta tesis se entienda por libertad algo que no la es, justamente por serla, y que justamente

por no serIa, resulta, sin embargo, que la es.

Nada tiene de extraño que Sartre afirme el absurdo: lo necesita para basar en él la afirmación del ser de la libertad. Pero es el caso que la libertad no implica ningún absurdo, pues no exige que el hombre «sea lo que no es y no sea lo que es». La libertad le hace posible al hombre el «llegar a *tener»* algunas determinaciones no presentes si no quiere alcanzarlas de una manera libre. No es que sólo por el hecho de quererlas de esta manera pueda el hombre llegar a poseer todas las determinaciones que le faltan, sino que entre éstas hay algunas que, para que el hombre las posea, las ha de adquirir haciendo uso de su libre querer. Pero ninguna de estas determinaciones, como tampoco ninguna de las que «sin querer» son adquiridas, pertenecen a aquello mismo en lo que el hombre consiste pura y simplemente por ser hombre. Lo que esencial y sustancialmente somos no podemos dejar de serlo por virtud de ninguna libre decisión; ni ninguna libre decisión presupone en nosotros la posibilidad de no ser lo que esencial y sustancialmente somos. (La misma posibilidad que el hombre tiene de darse muerte a sí mismo no significa, a este respecto, otra cosa sino que no *somos* esencial y sustancialmente nuestro propio existir, antes por el contrario, única y solamente lo *tenemos,* y de una forma tan eventual o accidental, que incluso cabe que lo tengamos a merced de nuestro libre albedrío, si bien tan sólo negativamente, es decir, en lo que concierne a la posibilidad de perderlo).

Desde la base empírica en la que se apoya la tesis de que hay generaciones y corrupciones, afirma Tomás de Aquino que hay cosas que pueden ser y que pueden no ser *(videmus in mundo quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, scil. generabilia et corruptibilia).* De este modo, la afirmación de que existen seres contingentes se lleva a cabo en función de unos datos empíricos, no en virtud del análisis de las notas integrantes de un concepto. Al menos en su punto de partida, la «tercera vía» no se presta, en verdad, a ser tomada por un argumento ontológico.

El segundo paso de esta vía (según la fórmula de la *Sum. cont. Gent.)* se resume en la afirmación de que todo lo contingente es un efecto: *Omne, quod est possibile, causam habet.* Traducido de una manera literal, ello quiere decir que todo lo posible tiene causa, pero por el contexto (recuérdese: *possibilia esse et non esse)* queda claro que lo que aquí se entiende por posible es lo neutral respecto al ser y al no-ser: así, pues, no lo absolutamente Necesario, sino aquello para lo cual tanto el ser como el no-ser son posibles; en suma, lo contingente.

Y la razón de que todo lo contingente (lo posible, tanto de ser, como de no-ser) haya de tener alguna causa es que no cabe que su mismo ser se deba a él mismo. Para esto resultaría imprescindible que su existencia se identificase con su esencia o, lo que es igual, que no pudiera no-ser. Mas el «poder-no ser», aunque tampoco se identifica con la esencia de ningún ser contingente, es, sin embargo, un aspecto de ella, siendo el «poder-ser» el otro aspecto. De este modo resulta que ningún ser contingente, dada la constitutiva ambigüedad o neutralidad de su esencia, puede llegar a tener el efectivo acto de la existencia si no es implantado en él por algún ser que efectivamente lo posee.

Aunque no al pie de la letra, ése es, hasta aquí, el razonamiento en la *Sum. cont. Gent.* En su fórmula literal, es más conciso: «dada esa indiferencia *—cum de se aequaliter se*

habeat— es necesario, si llegara a ser, que esto se lo deba a alguna causa *(oportet, si ei appropietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa).* La *Sum. Theol.* ofrece una variante de ese mismo razonamiento. Lo esencial de esa variación está en la tesis de que, si todo fuese contingente, tendría que haberse dado algún momento en el que nada existiera, en cuyo caso no se podría dar ningún momento en el que algo existiese. Tomás de Aquino, al expresarse de esta forma, utiliza un idioma cronológico, de fácil intelección para los lectores no iniciados en el lenguaje más propio de la filosofía. Ello resulta explicable si se tiene presente que la *Sum. Theol.* pretendía *también,* aunque no sólo, enseñar a los principiantes *(etiam incipientes erudire,* Pról.).

El fundamento de la tesis según la cual si todos los seres fuesen contingentes tendría que haberse dado algún momento en el que nada existiera está en que lo contingente es relativo, de una manera esencial, a lo no-contingente. En términos cronológicos, se trata de lo que sigue: «no cabe ningún momento en el cual algo exista en virtud, simplemente, de que puede existir; por tanto, si no hubiese ningún ser cuya existencia fuese necesaria de una manera absoluta, tendría que haberse dado algún momento en el que nada existiera; pero, en tal caso, no existiría nada ahora, pues no cabe ningún instante en el que la nada se haga algo». Esta fórmula, o bien alguna otra similar, debió estar en el pensamiento del autor de la *Sum. Theol.* al introducir la «variante cronológica» de la «tercera vía», en atención a los lectores no iniciados, aunque no solamente en función de ellos, sino en virtud de que la base empírica de esta prueba de la existencia del Ser Necesario por sí mismo está en los hechos de la generación y la corrupción.

Lo posible, tomado precisamente en el sentido de lo que igual puede existir que no existir *(possibile esse et non esse),* está pensado, en ésta demostración, como lo *generable* y *corruptible,* lo cual supone una dimensión cronológica (lo generable y lo corruptible implican tiempo, un «antes» y un «después» de algún presente, ya que también ese «antes» y ese «después» están implícitos en la generación y en la corrupción). Ello no obstante, cabe una idea más abstracta y formal de lo posible en tanto que indiferente respecto al ser y al no-ser. Aunque el modo más inmediato de acceder a la idea de lo contingente es el concepto de lo que empieza alguna vez a ser y de lo que deja de ser en alguna ocasión (lo generado en tanto que generado y lo corrompido en tanto que corrompido), la noción de lo contingente, una vez alcanzada de ese modo, es susceptible de una representación más abstracta con relación a la cual lo contingente que implica una duración efímera o pasajera no es más que *uno* de los casos. El otro caso lo es el de lo contingente que tuviese una duración ilimitada. Ello no implica ninguna contradicción, porque esta forma de lo contingente no es la de lo generado y corrompido; mas no tenemos ninguna experiencia de ella. Un ser, o bien un conjunto de entidades, cuya existencia *fuese* contingente, aunque *tuviera* una infinita duración, sería, digámoslo así, doblemente hipotético: primero, por suponer una causa no contingente, y en segundo lugar por no haber ninguna evidencia de que realmente existe.

El propio Tomás de Aquino niega que sea demostrable la imposibilidad de un mundo eterno: «Cabe creer que ha habido un comienzo del mundo, pero no es posible demostrarlo, hacerlo objeto de ciencia. Y el reparar en ello es conveniente para evitar que

se pueda tener por demostrado un objeto de fe, alegando razones no apodícticas, susceptibles de la ironía de los incrédulos, que pensarían, así, que nuestra fe se apoya en semejantes razones» *(Sum. Theol.,* I, q. 46, a. 2). En suma, la tesis de que el mundo comenzó es de fe sobrenatural, de modo que no cabe evidenciarla con meros conocimientos naturales, por muy filosóficos que fueren; pero, aunque el mundo hubiera siempre existido, siempre sería causado por el Ser que no es contingente en modo alguno (cf. también *De aeternitate mundi).* Un mundo eterno sería un mundo eternamente contingente: siempre subordinado al Ser Necesario por sí mismo.

* * *

Una vez que llega a la tesis de que todo lo contingente tiene causa, la «tercera vía» se dirige hacia su conclusión por el mismo procedimiento que la prueba de la existencia de la Causa eficiente incausada y que la prueba de que la existencia del movimiento o cambio requiere necesariamente la existencia de un Motor no movido. Lo peculiar de la «tercera vía» es su punto de arranque: la existencia, sensorialmente comprobable en cualquier generación y corrupción, de cosas que pueden ser y que pueden también no ser. Y da lo mismo que la cantidad de esas cosas sea finita (equivalentemente, numerable), como que sea infinita (sin número que la mida o delimite). En este Léxico las razones de esa «indiferencia» se exponen, de una manera pormenorizada, con ocasión de las voces «Motor Inmóvil» y «Causa eficiente incausada», a las que el lector debe acudir. Y es claro que la «tercera vía» no constituye un «argumento ontológico», como no sea que se dé este nombre a toda argumentación, incluso a las que se apoyan en un hecho empírico evidente. Mas no cabe que el pensamiento sea tan sólo una especie de «fotocopia» de los datos sensibles.

Sociedad civil

Toda sociedad es un conjunto, mas no todo conjunto se designa con el nombre de «sociedad». En su acepción más estricta, el término «sociedad» significa un conjunto de personas cuya unidad se debe a un fin común. Este conjunto no es realmente una persona, porque toda persona es un ser individual y no un mero conjunto de individuos, por muy estrechamente vinculados que éstos se mantengan entre sí (véase «Persona»). Sin embargo, y puesto que los varios seres personales que componen la sociedad coinciden en tener un fin común —aunque también cada uno de estos diversos seres tienda a su propio fin—, cabe considerar el conjunto por ellos integrado «como si fuese», a su vez, una persona. Al proceder de este modo, no se pasa de hacer una ficción, pero apoyada, no obstante, en una cierta realidad efectiva: la unidad de las voluntades de los elementos del conjunto. Por tender todos ellos a un fin común, se comportan, en cierto modo, como una sola o única persona que actuase con vistas a ese fin. La coincidencia de las voluntades de los elementos del conjunto es una «unidad moral» (no un nexo físico que las enlace entre sí según el modo en que las partes de estos elementos se mantienen unidas). De ahí que la sociedad reciba el nombre de «persona moral», por analogía con la «persona física» y únicamente en virtud de esta pura y simple analogía, que incluye una irreductible diferencia esencial.

Cuando se dice que varios individuos humanos han actuado «como un solo hombre», no se niegan sus diferencias, ni se piensa tampoco que cada uno es solamente una parte de algún hombre mayor que cualquiera de ellos (algo así como un «macrohombre», en relación al cual fuesen los otros unos simples homúnculos contenidos en él). Ningún individuo humano es un conjunto de hombres; y, a la inversa, ningún conjunto de hombres es, a su vez, un individuo humano. Por consiguiente, la sociedad compuesta de personas humanas —y sólo de esta sociedad se trata aquí— no es ninguna persona humana, sino una cierta unidad constituida por unos hombres reales que tienden a un fin común. Esta unidad consiste en una pluralidad unificada por el objetivo en que coinciden todos sus componentes o elementos, cada uno de los cuales, sin embargo, está provisto de su correspondiente voluntad y busca también su propio fin. La tendencia de todos a un fin común no anula en ninguno de ellos su respectiva orientación a su fin propio. Lo

que acontece es que los diversos fines propios tienen algo en común y que ese algo, para poder ser conseguido, requiere la mutua ayuda de los socios.

Por los «materiales» de que consta, la sociedad se reduce a un conjunto de hombres. Este conjunto es su cuerpo. Su vida es la convivencia que los hombres ejercen, ayudándose los unos a los otros. El auténtico convivir no estriba en el vivir-juntos, sino en la ayuda recíproca, aunque quienes la llevan a la práctica estén físicamente muy distantes. Como antes se dijo, la unidad propia de la sociedad es moral y no física. Incluso cabe que la mutua ayuda que los socios se prestan se limite a la indispensable para el fin que les es común. También en ese caso hay convivencia y no sólo un conjunto de hombres. Así, pues, la función de la sociedad consiste en la mutua ayuda, o subsidio recíproco, de los hombres que la componen. La voz latina *subsidium* significa precisamente ayuda, auxilio, refuerzo. El cuerpo social funciona como cuerpo social en tanto que es subsidiario de cada uno de los hombres que lo forman. Y ello es posible porque cada una de las partes del «organismo social» recibe ayuda y la presta.

Ahora bien, como toda ayuda es sólo un medio para lograr algún fin, se hace necesario sostener que la sociedad no es ningún fin, sino únicamente un medio, para los hombres que la constituyen. Por consiguiente, no es que los hombres existan para el bien de la sociedad, sino que, al contrario, ésta existe para el bien de los hombres, aunque sea posible adulterarla en el sentido de que puede ocurrir que unos socios actúen abusivamente, perjudicando a otros. El conjunto social no es la causa de esa actuación. Ni tampoco cabe atribuirla al hecho de convivir. Lo que determina esos abusos es solamente un mal uso del libre albedrío humano en tanto que éste se ejerza de una manera injusta; y, aunque es cierto que la injusticia presupone la convivencia, no es verdad, sin embargo, que tenga en ésta su causa. La sociedad no es un hombre que hace un mal uso de su libertad, perjudicando a otros hombres, sino un conjunto de individuos humanos, a cada uno de los cuales pertenece el efectivo ejercicio del libre comportamiento.

* * *

Hay sociedades cuyos miembros las constituyen libremente: por ejemplo, un casino, una sociedad deportiva, una liga de aficionados a las colecciones de sellos, etc. También es de este género la sociedad conyugal. La indisolubilidad del matrimonio no se opone a la libertad de la forma de contraerlo, antes bien, la supone, y de un modo más radical, justamente por ser más responsable, que el consentido por las leyes permisivas de la sociedad conyugal no basada en un compromiso permanente (véase «Familia»). Ahora bien, las sociedades libremente constituidas presuponen alguna sociedad a la que los hombres pertenecen de una manera innata. Los hombres que se asocian libremente estaban ya conviviendo dentro de un marco distinto del que ellos hacen surgir. O lo que es igual: las sociedades libremente establecidas se configuran siempre dentro de otra que no es efecto de una libre decisión.

«El hombre —dice Aristóteles— es social y, por naturaleza, conviviente» *(Et. Nicom.,*

IX, 9, 1169 b 16; cf. también *Polít.,* I, 2, 1259, donde en vez de «social» se consigna «animal social»). Importa reparar en el contexto de esta tesis aristotélica. Lo que en ella se afirma es alegado para dar cuenta de la imposibilidad de que la vida solitaria haga feliz a quien la pone por obra (ἄτοπον μονωτην… ποιεῖν τὸν μακάριον). Esta imposibilidad se pone de manifiesto en que ningún hombre optaría por vivir enteramente solo, aun teniendo todos los bienes que para ello hacen falta (οὐδεις γὰρ ἕλοιτ᾽ἀν καθ᾽αὑτὸν τα πάντα ἔχειν ἀγαθά); y, si no cabe que el puro solitario sea feliz, ello debe explicarse en virtud de que el hombre es un ser social y, por naturaleza, conviviente (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός). Tomada al pie de la letra, esa fórmula dice, en primer lugar, que el hombre es un ser «político», pero el sentido en que aquí se usa esta palabra no coincide con el que actualmente se le da para significar el atributo específico de quienes tienen una destacada preocupación por los negocios de la cosa pública.

En consecuencia, lo que aquí dice Aristóteles es que el hombre está hecho (πεφυκός) de tal modo y manera que tiene necesidad de convivir (συζῆν), según el modo en que la convivencia le es precisa para la felicidad a la que tiende. La tesis de que ningún hombre optaría por una vida de cabal soledad no es objeto, en esta argumentación aristotélica, de ninguna aclaración comprobativa del valor que se le atribuye. Tomás de Aquino, comentando un texto de Aristóteles acerca de la amistad, suple esta falta por el sistema de añadir la fórmula «bien dispuesto» como complementaria de la frase («ningún hombre bien dispuesto optaría por vivir contando con todos los bienes exteriores, pero sin amigos», *In Ethicor.,* VIII, lect. 1, n. 1539).

En la ética de Aristóteles, la convivencia —y, por ende, la sociedad— es un *medio* enteramente imprescindible para la perfección y la felicidad del ser humano. Tomás de Aquino expone y desarrolla este mismo pensamiento aristotélico en diversos lugares y de un modo especial en el siguiente: «Dado que el hombre es por naturaleza un ser social —ya que necesita para su vida muchas cosas que ningún individuo humano puede procurarse por sí solo—, resulta lógico que naturalmente forme parte de alguna sociedad *(alicuius multitadinis)* que pueda ayudarle a vivir bien. De esa ayuda necesita, ciertamente, para dos clases de cosas. En primer lugar, para todo lo que la vida requiere y sin lo cual ésta no sería soportable; y, a esos efectos, lo que ayuda al hombre es la sociedad doméstica […]. En segundo lugar, el hombre se ayuda de la sociedad […] para la completa suficiencia de la vida, y así es como ayuda al hombre la sociedad civil, de la que forma parte, no sólo en lo que concierne a los bienes corpóreos —porque en la sociedad civil hay una gran cantidad de bienes artificiales que una sola familia no puede producir—, sino también en lo que respecta a los bienes morales» *(In Ethicor.,* I, lect. 1, n. 4, y lec. 9, n. 112; cf. *Sum. Theol.,* I, q. 96, a. 4; II-II, q. 94, a. 2, y q. 95, a. 1).

Todas estas ideas pueden resumirse en la afirmación de que el hombre es un ser naturalmente social porque todo individuo humano necesita la ayuda de otros individuos de su especie para poder vivir y no de cualquier manera, sino precisamente como hombre. Vivir es, para el ser humano, convivir con otros seres como él, pues sólo de este modo satisface su necesidad natural de bienes corpóreos y externos, así como su necesidad, natural igualmente, de los bienes morales que requieren la compañía. La

natural inclinación del hombre al bienestar es, de esta suerte, la razón de ser de uno de los aspectos de su carácter social. Y lo que da razón del otro aspecto de este mismo carácter —su vertiente espiritual— es la innata tendencia de todo individuo humano a compartir con otros individuos de su especie los bienes más elevados. (La referencia *que* hace Tomás de Aquino a las cosas artificiales *—artificia—,* de las que el hombre tiene necesidad para poder vivir bien, es una indicación de la presencia del espíritu humano en la vertiente material del bienestar. Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu puede darse en el ser humano una cierta necesidad de cosas artificiales, o sea, de cosas que no llegan a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón).

* * *

La índole naturalmente social del ser humano se refleja, por un lado, en la familia y, por otro, en lo que se llama la «sociedad civil». En este Léxico el tema de la familia tiene su tratamiento en el estudio que se le dedica en una voz especial (véase «Familia»). Ahora se trata de la sociedad civil, que se determina por dos notas fundamentales: su índole «suprafamiliar» y su carácter «meramente natural».

El primero de estos dos rasgos pertenece a la sociedad civil por integrarse en ella una pluralidad de familias y por completar o saturar la satisfacción de la tendencia humana a convivir. El horizonte social del ser humano va más allá del marco de la familia. Pero, además de tener un ámbito más extenso, la sociedad civil está dotada de una plenitud social que le es imposible a la familia (si bien en ésta es posible una intimidad superior). De ahí que se diga que la sociedad civil es «completa» o «perfecta», en tanto que en ella el hombre logra el máximo (humanamente posible) de satisfacción o cumplimiento de su tendencia natural a convivir.

El otro rasgo por el que la sociedad civil se determina —su carácter de «meramente natural»— hace que ésta se distinga esencialmente de todas las sociedades que dentro de ella surgen por efecto de una libre decisión de convivir (como es el caso no sólo de la sociedad conyugal, sino de cualquier otra asociación libremente establecida por sus miembros). Pero la índole pura y simplemente natural de la sociedad civil puede interpretarse de manera que el individuo humano quede radicalmente deprimido y esencialmente absorbido por el ser de esta sociedad. Los modelos fundamentales de esa interpretación los suministran, en la Antigüedad, el pensamiento platónico y, en la época moderna, el hegeliano.

Según Platón *(Repúbl.,* IV, especialm. 441 e-442 d), la sociedad civil (la πόλις) es el conjunto armónico de las clases sociales, y los individuos humanos son simples miembros de éstas, al menos cuando funcionan con justicia. Todo derecho se basa en el bien de la «polis», y todas las virtudes que se dan en los individuos humanos resultan del buen ajuste de éstos al cometido que han de poner por obra para lograr ese bien. La concepción platónica de la sociedad civil es, en suma, uno de los ejemplos más claros de lo que se llama el «totalitarismo» (véase «Justicia», sobre todo la parte dedicada en esta

voz a la crítica de los supuestos platónicos del bien de la sociedad) y, por ende, se opone a la dignidad personal del ser humano (aunque no por subordinar los bienes particulares al bien común, sino porque reduce cada hombre a la condición de no ser otra cosa sino un puro y simple elemento de la «ciudad» o sociedad civil).

Para Hegel *(Enciclop.,* parág. 537), la voluntad racional no existe en los individuos humanos nada más que de un modo virtual, que sólo en el Estado (la sociedad civil) se actualiza. El Estado, en cuanto espíritu viviente, es un todo cuya actividad se despliega y diversifica en actividades parciales; y la justicia vive, y resulta ser operativa en la legislación, por virtud del Poder propio del Estado, el cual hace que entre en la realidad y la protege frente a la subjetividad y al egoísmo de los individuos humanos. La sociedad civil es, de este modo, el origen de la moralidad y su norma incondicionada. El hombre individual, cuya índole se limita a la de un mero fenómeno, queda absorbido dentro del todo del Estado, careciendo, por consiguiente, de valor y sentido propios. Así, pues, también en el pensamiento hegeliano la dignidad del hombre como persona resulta, como en la doctrina de Platón, fundamentalmente deprimida, y no por el deber de someterse a la justicia legal o general (véase «Justicia»), sino porque el hombre queda reducido a la condición de una simple parte o un aspecto del todo en que consiste el Estado. (El cual es visto como «Dios en el mundo»).

El «estatismo» de Hegel, que éste formula de una manera inequívoca en su *Filosofía del Derecho,* constituye un perfecto y cabal totalitarismo, del cual derivan, por diversos cauces, las «ideologías totalitarias» que más han influido en nuestra época (el «nazismo» —nacionalsocialismo—, por un lado, y, por el otro, el «marxismo», aunque éste, en sus aspiraciones más utópicas —las mantenidas por el propio Marx—, considera posible, con el transcurso del tiempo, una socialización tan acabada del individuo humano, que cuando se la consiga llegará a desaparecer el organismo estatal como Poder o fuerza de coacción).

Aunque opuesto, en su inspiración fundamental, a algunos de los principios básicos de la doctrina hegeliana del Estado, el positivismo de Comte mantiene una innegable analogía con las principales consecuencias que en el pensamiento de Hegel aparecen como evidentemente depresivas de la dignidad de la persona humana. «El hombre propiamente dicho no existe; es la Humanidad lo que puede existir, ya que la integridad de nuestro desarrollo, sea cualquiera el aspecto que de éste se considere, se debe a la sociedad. La causa de que la idea de *sociedad* continúe pareciendo una abstracción de nuestra inteligencia es el antiguo régimen filosófico, porque lo cierto es que ese carácter pertenece a la idea de *individuo,* al menos en nuestra especie» *(Cours de philos. positive,* cap. III, n. 55). Una concepción radicalmente idéntica sustentan Durkheim *(L'éducation morale)* y Lévy-Bruhl *(La morale et la science des moeurs).*

* * *

La índole meramente natural de la sociedad cívil es negada por T. Hobbes y por J. J. Rousseau. Ambos rechazan que el hombre, por su propia naturaleza, sea verdaderamente

un ser social. Y, en efecto, no podría serlo si su primera forma de vivir hubiera sido, según piensan Hobbes y Rousseau, fundamentalmente solitaria (salvo encuentros eventuales que no pueden valer de prueba de una tendencia natural a convivir).

Hobbes expone su pensamiento acerca de esta cuestión en el tratado *De Cive,* donde empieza por oponerse expresamente (I, cap. 1) a la teoría de Aristóteles. Según Hobbes, los hombres primitivos hacían una vida solitaria, movido cada cual únicamente por el instinto de conservación y por el deseo del placer. Era ésta una situación de salvajismo, que respondía, no obstante, a la índole natural del ser humano, esencialmente egoísta. Este egoísmo esencial, que Hobbes atribuye al hombre, originó, al comienzo, la «guerra de todos contra todos» *(bellum omnium contra omnes),* porque en su puro estado natural cada uno de los individuos humanos se considera con pleno derecho de adquirir y de usar cuanto le sea preciso o le apetezca. Pero en este estado natural los hombres viven bajo una amenaza permanente y en continuo temor. Cada uno es para los otros como un lobo *(homo homini lupus,* en la expresión de Plauto, renovada por Hobbes). En consecuencia, es el propio instinto de conservación lo que les hace desear la paz y, con el fin de lograrla, establecen un pacto en el que todos quedan comprometidos a prestar obediencia a un poder superior que los lleve efectivamente a convivir. «Los hombres ceden su poder y su fuerza, ya a un hombre único, ya a una asamblea de hombres que, por mayoría de votos, enlaza en una todas las voluntades» *(Leviatan,* edic. Oakeshott, p. 112). «Otorgo aquí al poder supremo del Estado el derecho de decidir si determinadas doctrinas son, o no, incompatibles con la obediencia de los ciudadanos, y, en caso afirmativo, prohibir su difusión» *(De Cive,* II, cap. 6).

Para Rousseau, que también atribuye al ser humano un primitivo «estado de naturaleza», los hombres eran inicialmente libres, dichosos y buenos, aunque cada uno por su cuenta, sin vida comunitaria permanente. (La coincidencia con Hobbes en este punto no pasa de ser parcial, porque Rousseau no admite el esencial egoísmo que, en cambio, afirma el pensador inglés). En una segunda etapa, iniciada con la invención de las artes mecánicas, surgen el egoísmo y la codicia, en función de los cuales se instituye la propiedad privada y que hacen que los hombres luchen entre sí continuamente, hasta llegar a la persuasión de la necesidad de superar los riesgos de esta insoportable forma de existencia. En virtud de ello, se deciden a instituir, mediante un pacto que a todos les compromete *(le pacte social),* una sociedad cuyo poder, que es el poder de todos conjuntamente, garantice la paz y, con ella, la persona y los bienes de cada uno. Y así es como surge la sociedad civil, según Rousseau (coincidiendo esencialmente en este punto con la explicación que Hobbes propone). «El problema fundamental que en el Contrato social se resuelve es el de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, al unirse con todos, se obedezca a sí mismo únicamente *(chacun, s'unissant à touts, n'obéise qu'à lui même)* y siga también gozando de la libertad que antes tenía» *(Contrat. social,* I, cap. 6).

La investigación etnológica, bien lejos de confirmar la hipótesis, formulada por Hobbes y por Rousseau, de una vida humana presocial, ha comprobado, por el contrario, la

existencia de una organización social rudimentaria, pero claramente mantenida, en pueblos sumamente primitivos (cf. W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen,* I*).* Y, sobre todo, la aparición de la sociedad civil no puede ser explicada en virtud del deseo de vivir en paz, si este deseo responde a la eficiencia del propio instinto de conservación y si a su vez este instinto existía previamente al surgimiento de esa sociedad. Para poder ser pensado como efecto de algún instinto, el deseo de vivir en paz ha de ser concebido como algo ya implícito en la misma naturaleza de los hombres, lo cual quiere decir que esta naturaleza es, de suyo, social, o expresado con otros términos, que el hombre es un ser social por su propia naturaleza, a pesar de todos los conflictos y los choques a que puede llevarle el uso de su libre albedrío. Este uso no se confunde con la índole natural del ser humano, la cual subyace a las más varias decisiones que podamos tomar. (Y la paz es el objetivo natural de la guerra, aunque pueda también ser un medio para lograr otros fines éticamente descalificables).

* * *

La tesis según la cual la sociedad civil es de carácter meramente natural no se opone a que los ciudadanos intervengan en la determinación de la persona —o personas— a cuyo cargo corre la suprema potestad indispensable para el beneficio de todos. La necesidad de este Poder es también puramente natural, como igualmente la de que lo ejerza una persona (o un conjunto de ellas). Pero, en cambio, no es puramente natural la determinación concreta del sujeto (o bien del conjunto de sujetos) que desempeñe ese imprescindible cometido. ¿De qué modo se hace esta determinación?

Aquí es donde ha de aplicarse la doctrina del pacto, aunque sobre la base de que también es natural que éste se dé, siquiera sea únicamente de una manera implícita. No se trata, por consiguiente, de un pacto libre según el modo en el que ya aquí se ha expuesto que Hobbes y Rousseau lo piensan, sino de un pacto al que inclina la naturaleza social del ser humano (que ambos autores niegan). Ahora bien, aunque el pacto, en virtud de esa inclinación, es natural, esto no significa que los hombres lo hagan sin ningún uso de su libre arbitrio, de la misma manera en que ejercemos nuestra libertad al escoger unos determinados alimentos, aunque es natural, sin duda, la necesidad de alimentarnos.

Esta teoría del pacto en el sentido que se acaba de exponer es la sustentada por Belarmino *(Controvers.,* tom. II, 1.3) y por Suárez *(De lege,* 1.3, caps. 3 y 4), entre cuyos numerosos seguidores destaca en particular Costa-Rosetti *(lnstitut. ethic. et iur. natur.,* par. 4, sect. 2). Todo poder humano (así, pues, también la suprema potestad que en la sociedad civil es necesaria) tiene su causa primera, de una manera absoluta, únicamente en Dios, el único ser al que la índole de la causa primera compete absolutamente; pero en el orden humano, la suprema potestad indispensable en la sociedad civil reside primariamente en el pueblo. Tal es la tesis de la soberanía popular según la concibe Belarmino, aunque haciendo la aclaración de que el pueblo no tiene ese Poder de una manera perfecta, sino sólo imperfectamente y al modo de un instrumento necesario.

* * *

La voz «Estado» se utiliza a veces como un sinónimo de «sociedad civil». Sin embargo, en su sentido más propio, el Estado es la institución a la que legalmente corresponde en la sociedad civil el ejercicio del Poder supremo. El hecho de que la palabra «Estado» sea empleada en dos acepciones no tendría mayor trascendencia si no fuese por el peligro de que, en virtud de esta equivocidad, se confunda el ser propio de la sociedad civil con el que los gobernantes quieran tratar de imponerle, sin respetarla en su índole natural, que no viene de ellos, sino de Dios. El alcance «natural» del Poder propio de la institución a la que se da el nombre de «Estado» es cabalmente el alcance de la justicia legal en el sentido rigurosamente ético de ésta, no en el que tiene en el positivismo jurídico (véase «Justicia»).

En tanto que institución, el Estado no es, verdaderamente, una persona real, sino tan sólo una «cuasi-persona». Realmente, es en cada caso un conjunto de ciudadanos a los que están encomendadas las funciones del efectivo ejercicio del Poder, sin que sean, por ello, más personas que los demás ni unas personas de una especie superior. No hay realmente algo así como una esencial transfiguración del ciudadano que ha ascendido a las cumbres del Poder. La «apoteosis» (deificación), que de hecho practicaban los romanos al elegir a algunos emperadores, fue un símbolo peligroso por las atribuciones excesivas que confirió a los hombres promovidos hasta ese nivel, y ciertamente fue también una idolatría cuyos ecos han perdurado en los totalitarismos ulteriores bajo la forma del «culto a la personalidad del gobernante».

Al conjunto de las funciones propias del Poder cabe designarlo con el nombre de «función del Estado». Desde el punto de vista ético, el problema más importante que esta función plantea es el de la norma o el principio al que debe estar subordinada con vistas al bien común. Habida cuenta de que los ciudadanos tienen (todos), en virtud de su índole de hombres, la dignidad de la persona humana, la función del Estado ha de hallarse regida por la idea de que éste no es nada más, ni nada menos, que una ayuda precisa para el bien común de todos los miembros que componen la sociedad civil. En ello estriba el *principio de la función subsidiaria del Estado* (recuérdese que «subsidio», según antes se expuso, quiere decir «ayuda»). Este principio no va en desdoro del Estado, ni supone ninguna falta al respeto debido a las personas de los gobernantes. Ayudar es una función noble en sí misma, y ayudar precisamente a todos los ciudadanos, manteniendo y promoviendo el bien común, es un óptimo cometido que de un modo eminente honra a quien lo lleva a la práctica. Pero también es cierto que ayudar no es lo mismo que suplantar.

«Así como no deben quitarse a los particulares, para transferirlas a la comunidad, las cosas que ellos son capaces de hacer por su propia iniciativa y por sus propios medios, igualmente es faltar a la justicia, y perturbar gravemente el orden social, el retirar a las agrupaciones de rango inferior, asignándolas a una comunidad más vasta y de rango más elevado, las funciones que éstas pueden desempeñar de un modo conveniente. El objeto

natural de toda intervención en materia social es prestar ayuda a los miembros de la sociedad, y no destruirlos ni absorberlos» (Pío XI, «Quadrag. Anno», *AAS,* 23, p. 203).

La intelección exacta del principio de la subsidiariedad del Estado requiere que en este principio se distinga un aspecto negativo (restrictivo) y otro de carácter positivo. El primero de estos aspectos es una limitación, por virtud de la cual el Estado no haga lo que la iniciativa privada hace por sí de una manera correcta. Así, pues, aquél debe restringirse a lo que no se logra de este modo. Esta limitación o restricción no es negativa del cometido propio del Estado, sino de los abusos que en su cumplimiento puede haber. No se trata de que el Estado no haga nada —¿para qué serviría en tal caso?—, tampoco —frente a lo que se dice con frecuencia— de que haga lo mínimo posible, sino de que haga solamente todo lo necesario para mantener y promover el bien común. (Este punto habrá de ser determinado al examinar el alcance del aspecto positivo de la subsidiariedad estatal).

El fundamento del aspecto negativo se encuentra en la dignidad de la persona humana. Por ser persona, todo hombre tiene, en principio, el derecho a ejercer su capacidad de iniciativa con la única condición de subordinarla al bien común. No es el Estado, sino la índole misma de la persona, lo que da a cada ciudadano este derecho, cuyo uso, por consiguiente, no debe ser suplantado o sustituido por la actividad del gobernante, salvo que aquél no se atuviese al bien común, en cuyo caso sería incorrecto moralmente, aunque de hecho no resultara castigado ni estuviese siquiera prohibido. Es cierto que la eficacia de la iniciativa privada suele ser técnicamente superior a la gestión estatal de los asuntos que los particulares pueden tomar a su cargo; pero el derecho a ejercer la iniciativa privada no tiene su fundamento radical en esta ventaja técnica, sino en la índole personal del ser humano, de la cual lógicamente se desprende la necesidad de respetar su iniciativa, si cumple la mencionada condición. (Ciertamente, también la ética exige que se usen, cuando ello es posible, las técnicas más ventajosas o adecuadas para el provecho de todos; pero esta razón no es la esencial, ni la más relevante, desde el punto de vista ético, para la defensa del derecho a la iniciativa privada).

El aspecto «positivo» de la función subsidiaria del Estado consiste, primordialmente, en la protección de los derechos de las personas que integran la sociedad civil. El Estado tiene el derecho —y el deber— de ejercer esta protección como una ayuda a todos los ciudadanos. Una de las maneras —no la única— de llevarla a la práctica es el fomento y la estimulación —también de carácter económico— de las iniciativas privadas especialmente útiles para el interés general o bien común. John St. Mill llega incluso a afirmar que «un buen Gobierno dará toda su ayuda —a estas iniciativas— de modo que auxilie y fomente los gérmenes de un espíritu de actuación individual con los que pueda encontrarse» *(Principios de la economía polít.,* lib. V, cap. II, parág. 16). Se trata, como es patente, de un «auxilio» o «ayuda»: por tanto, de un cumplimiento de la función «subsidiaria».

Esa misma función puede y debe ejercerla el gobernante en la forma de la *suplencia* en aquello que los particulares no realizan y es necesario para el bien común. Esta suplencia no es una suplantación (siempre y cuando no ocurra que la iniciativa privada

haya sido impedida en su ejercicio por una abusiva prohibición del gobernante). La suplencia que no es suplantación constituye una ayuda del Estado a todas las personas que componen la sociedad civil, pues todas ellas se benefician de lo que el Estado hace al gestionar algo provechoso para el interés general. Sin embargo, el cometido estatal no debe tender a prolongarse indefinidamente (cf. J. St. Mill, *loc. cit.);* por el contrario, deberá cesar cuando resulte viable una iniciativa privada efectivamente dispuesta a hacerse cargo de lo que no estaba siendo atendido por ella.

Pero hay asuntos que únicamente incumben al Estado, en el sentido de que sólo éste tiene el poder requerido para gestionarlos de una manera conveniente. Ello ha sido admitido siempre, incluso por los más celosos partidarios del principio del *laissez faire.* Así, por ejemplo, F. Bastiat, uno de los mayores enemigos del intervencionismo del Estado, afirma que es preciso que éste actúe no solamente para «preservar la seguridad pública», sino también para «administrar el patrimonio común y establecer los impuestos» *(Oeuvres compl.,* 1864, vol. VI, pp. 533-555). J. W. Röpke, el prestigioso teórico «neoliberal», distingue, en lo que concierne a la actuación estatal en materia económica, dos tipos de intervenciones, según que sean, o no sean, conformes con la libertad del mercado. (Como un esquema de la teoría de Röpke, cf. su estudio *L'état dépensier,* en el escrito de homenaje a J. Rueff, titulado *Les fondém. philos. des systèmes économ.,* pp. 237-243).

Tal como aquí queda expuesto, el principio de la función subsidiaria del Estado es enteramente irreductible a la «interpretación» (mejor dicho, deformación) que de este principio se hace en el llamado «socialismo liberal», como puede comprobarse, por ejemplo, en el caso de L. Preller *(Sozialpolitik,* Tübingen, 1962). En conjunto, y como señala A. Walz (cf. «Weltanschauliche Grundkonzeption des Neosozialismus», en *Freiburg. Zeitsehr. für Philos. und Theolog.,* 11, 1964, Heft 1-4, pp. 287-288), el pensamiento neosocialista «sólo garantiza al individuo una libertad plena allí donde éste se mueve hacia un bien común *interpretado* por el Estado y no medido por la naturaleza humana». (En L. Preller se invierte la significación de la subsidiariedad estatal, de la que sólo se conserva el nombre, ya que, en vez de basarse en la dignidad personal del ser humano, se fundamenta en el ser del organismo social o, como cabeza de éste, en el Estado, al que atribuye la índole de primer titular de los derechos del hombre).

Finalmente, la primacía del bien común respecto del bien privado (incluido el del gobernante), además de que no se opone a la dignidad de la persona humana, la presupone necesariamente (véase «Justicia») y, por tanto, exige que se respeten los derechos de la iniciativa privada con la que el bien común no sufre mermas de ninguna clase.

Sustancia

En un mismo individuo pueden concurrir diversas índoles o maneras de ser. Así, la índole de hombre, la de combatiente en Lepanto, la de cautivo en Argel, la de autor de *El Quijote,* etc., concurren todas ellas en Cervantes, a pesar de ser éste un solo y mismo individuo. Ahora bien, entre esas diversas índoles hay una —en el ejemplo que estamos considerando, la de hombre— que es la fundamental. Todas las otras, por relevantes que sean, la suponen o implican, mientras que, en cambio, ella, aunque ciertamente es compatible con cualquiera de las demás, no las tiene como requisito o condición. Para ser hombre no hace ninguna falta el combatir en Lepanto, ni el estar en Argel como cautivo, ni el escribir *El Quijote,* etc. Por consiguiente, la índole de hombre es en Cervantes la fundamental, por hacer de fundamento o de supuesto, en el mismo Cervantes, de todas y cada una de las otras, y ello de tal manera, que incluso cabe omitirla al enumerar los caracteres de este mismo individuo. Tal omisión sería la de algo sobrentendido, la de una índole que, por supuesta, se calla, aunque, en rigor, más que sobrentendida, se encuentra sub-entendida en las otras.

En tanto que así presente en todas las demás índoles que convienen a un individuo, la que hace de fundamento o de supuesto se denomina «sustancia». Esta palabra viene de la latina *substare,* que quiere decir «estar debajo», como lo está un apoyo o un soporte. Pero ello puede ocurrir de diversas maneras, y no todas responden a lo que el término «sustancia» significa en el lenguaje de la filosofía, ni siquiera tampoco en el ordinario o más común. La mesa en la que me apoyo al escribir no es mi propia sustancia; la percha de la que cuelgan unos trajes no es la sustancia de éstos; ni los cimientos son la sustancia de la casa que sobre ellos se erige. Aquello a lo que se da el nombre de sustancia no es algo en lo que se apoya un ser individual, sino lo primero que éste es. La sustancia no es un apoyo material de una entidad corpórea, sino aquello en lo que ante todo un individuo consiste.

El *sub* de la voz *substantia* no ha de tomarse, pues, literalmente, sino sólo de una manera metafórica. La forma en que la sustancia está debajo de las restantes determinaciones que hay en un individuo, sirviéndoles de apoyo o de soporte, es comparable al modo en el que se dice que las verdades evidentes *en-sí* (véase «Principios

de la demostración») sirven de fundamento o de soporte para las conclusiones inferidas de ellas. Tales verdades no son unos cuerpos que hacen de soporte de otros cuerpos. De una manera análoga, la sustancia posee un ser-en-sí, mientras que, en cambio, las demás determinaciones o maneras de ser tienen tan sólo la capacidad de darse en algo que ellas mismas no son. Por ejemplo, el tamaño o la figura de un cuerpo no son entes en sí, ya que se dan en el cuerpo del que son determinaciones y que posee la índole, o manera de ser, de una sustancia.

En resumen: entre las varias determinaciones de uno y el mismo individuo, se comporta como sustancia la determinación que le conviene de un modo fundamental o primordial. Ningún individuo es meramente la suma de los atributos que le atañen. Pero el único modo de que no se reduzca a esa mera suma de atributos es que alguno de ellos sea aquel al que los demás se *subordinan.* La unidad de cada individuo supone un centro común de referencia de sus diversas determinaciones. Ese centro común lo es precisamente la sustancia, la determinación fundamental o primordial.

* * *

La diferencia entre el *ser-en-sí* y el *ser-en-otro* se hace patente al analizar los requisitos de toda transformación. Transformarse no es, absolutamente, un puro dejar de ser, sino tan sólo un dejar de ser de una manera, pasando, a la vez, a ser de otra. Transformarse es, por consiguiente, seguir siendo, aunque de otra forma, de otro modo. Lo que se transforma, lo que cambia, permanece a través de su variación. Lo que deja de ser no es el ente que cambia, sino alguna forma, o manera de ser, que ese ente tenía; y lo que llega a ser, lo que aparece o surge, no es tampoco ese ente, sino la forma, o manera de ser, que él mismo adquiere en virtud de su variación. Ahora bien, todo ello sería imposible si ese ente no pudiera ser de varios modos, conservando su propia identidad. En él ha de haber algo que no cambie, algo que permanezca a través de la variación, y ese algo ha de convenirle de tal suerte que sea lo que ese mismo ente era y sigue siendo y en relación a lo cual sus demás determinaciones son eventuales y adjetivas. Pues bien, eso que un ente es de un modo tan primordial y fundamental, que no cabe que no lo sea sin que él mismo deje de ser, se comporta, en tanto que fijo, como el soporte de las determinaciones que en el cambio desaparecen o aparecen. Y mientras estas determinaciones no poseen la capacidad de ser-en-sí, ese soporte tiene, por el contrario, esta aptitud.

Si ahora consideramos globalmente lo que el análisis de la transformación nos manifiesta sobre la realidad de la sustancia, nos encontramos con que ésta se nos ofrece bajo cuatro títulos o aspectos: 1) lo permanente a través de la variación; 2) aquello en lo que de un modo primordial consiste el ente que varía o se transforma; 3) el sujeto o soporte de toda determinación eventual; 4) lo que posee la capacidad de ser-en-sí. De estas cuatro facetas, solamente la última interviene en la definición de sustancia. Las otras, aunque también se manifiestan en el caso de las sustancias de los entes mutables, no conciernen, sin embargo, a estas sustancias nada más que en cuanto lo son de ese tipo

de entes. Por ejemplo, en sentido contrario, Dios es una sustancia, aunque no puede ser lo permanente a través de la variación su entidad, porque la entidad propia de Dios es absolutamente invariable (véase «Atributos divinos entitativos»). La necesidad de afirmar que el ser mismo de Dios es, aunque a su manera, el de una sustancia, resulta de la imposibilidad de que haya término medio entre la capacidad de ser-en-sí, por una parte, y, por la otra, la falta o privación de esta misma capacidad. Esa aptitud no implica imperfección. Donde hay algo imperfecto o negativo es en la índole de lo carente de ella.

La definición de la sustancia se establece, por tanto, en estos términos: *el ente que es de tal índole que tiene la capacidad de ser-en-sí.* Tal vez parezca una definición demasiado sutil y alambicada. ¿Por qué no decir, sencillamente, que la sustancia es el ente en sí? Sin duda alguna, esta otra definición parece decir lo mismo, con la ventaja de expresarlo más brevemente. Sin embargo, esto no es más que una apariencia. En realidad, la segunda definición habría de completarse con una aclaración imprescindible: la de que para ser sustancia no es preciso estar siendo en sí, sino únicamente el poder ser de este modo. Y todavía esta aclaración requiere otra, pues hace falta agregar que la capacidad de ser-en-sí no proviene de nada extrínseco a la índole misma de aquello en lo que se da. La sustancia no es ningún ente cuya capacidad de ser-en-sí le venga de algo distinto de lo que él mismo es. Todo ente que es una sustancia está en el caso de poder ser-en-sí porque en virtud de su índole primordial no puede encontrarse en otro caso, sin que esto quiera decir que esa índole sea precisamente lo que le hace «estar siendo» de ese modo. El «estar siendo» —bien en sí, bien en otro ser— no se da en ningún ente, salvo en Dios, en virtud de ninguna índole, porque es algo realmente diferente de todo lo que los seres limitados pueden tener como esencia y de todo cuanto de ésta se derive —véase «Ente (y propiedades del ente)».

Cualquier recorte que se quiera hacer a la definición de la sustancia como «el ente que es de tal índole que tiene la capacidad de ser-en-sí» acaba por dar lugar a unas complicaciones superiores a las de esta definición, cuando no a errores graves. Por lo demás, ha de tenerse en cuenta que no se trata de una definición en el sentido más riguroso de este término. Una definición estricta y propia es la que empieza señalando el género al que el concepto de lo definido pertenece, y ello es imposible en el caso de la sustancia porque el concepto de ésta no tiene por encima nada más que el concepto del ente, el cual no es, ni puede ser, género alguno —véase «Ente (y propiedades del ente)»—. Así, pues, la única posibilidad de esclarecer el concepto de la sustancia consiste en ejemplificarlo y describirlo, que es lo que se ha tratado de lograr a través de las consideraciones anteriores. Y, justamente por ello, la fórmula definitoria aquí propuesta no puede tener más valor que el de un esquema o resumen de lo que con esas consideraciones se haya conseguido hacer patente. Tampoco pretendieron ser más claros un Aristóteles *(Categ.,* V, 3 a 7; *Met.,* VII, 1-3) o un Tomás de Aquino *(Sum. Theol.,* III, q. 77, a. 1, ad 2).

Con todo, no está de sobra confirmar lo ya dicho, reconsiderándolo a la luz de unos nuevos ejemplos. El que sirvió para introducirnos en el tema se refería a un hombre de excepcional calidad, el autor de *El Quijote.* Examinemos ahora dos ejemplos que,

además de no serlos de hombres excepcionales, no se refieren tampoco a ningún individuo humano. En primer lugar, el ejemplo del agua. Como es sobradamente conocido, el agua se presenta en tres estados: el sólido, el líquido y el gaseoso. Tal vez por ello la eligió Tales de Mileto para atribuirle la función de la ἀρχή, o principio, de todas las realidades. Lo importante en el pensamiento del filósofo griego no fue su elección del agua, o de la humedad (τὸ ὕδωρ), sino la idea de una radical unidad *bajo* la diversidad de lo aparente. Esta idea coincide, en cierto modo, con la noción de sustancia. Lo que en ella se piensa es algo uno, que ordena la variedad y permanece bajo la variación. Para ello no hace falta sostener, como parece que pensó Tales de Mileto, que hay una sola sustancia. En cada una de las que pueda haber se da la índole de algo que permanece a través de la variación y que, por ello mismo, se comporta como lo primordial o radical en un ente que cambia. A su vez, lo permanente o persistente en ese ser es el soporte de las diversas situaciones por las que él mismo puede atravesar. Así, en el caso del agua, aquello en lo que ante todo ésta consiste es lo que permite referir, tanto el hielo como las gotas de la lluvia o como el vapor de agua, a una y la misma entidad que permanece bajo los tres estados y que actúa, por tanto, como sujeto de ellos. Y, finalmente, mientras que cada uno de los estados del agua son en ésta, el agua misma tiene, por el contrario, la capacidad de ser-en-sí o, dicho de otra manera, no es a su vez un estado de alguna entidad que no sea agua. Por consiguiente, es esa capacidad de ser-en-sí lo que hace que el agua pueda efectivamente comportarse como el sujeto o sustrato, siempre idéntico, permanente, de sus diversos estados o situaciones.

El otro ejemplo, muy llamativo por cierto, es el del animal que vulgarmente lleva el nombre de «gusano de seda». La variedad de las fases por las que atraviesa este animal no se opone a la identidad de su especie biológica ni, en cada caso, a la de los individuos respectivos. Uno y el mismo animal es la realidad permanente bajo formas tan varias que, al menos a simple vista, resultan enteramente irreductibles a un común denominador. La diferencia entre la situación de gusano y la situación de mariposa no puede ser más clara y, sin embargo, ambas situaciones son estados de uno y el mismo ser. Aquello en lo que primordialmente éste consiste no es su estado de mariposa ni su situación de gusano, sino algo que permanece bajo todos esos avatares que la vista va registrando. Lo que así permanece es la sustancia del animal en cuestión, el soporte idéntico, común, de sus varios estados o situaciones y, en definitiva, algo que no consiste en ningún estado o situación, sino que tiene la capacidad de ser-en-sí. Y también aquí puede observarse que es esa capacidad lo que permite que aquello que la posee funcione como el soporte o el sujeto de las diversas determinaciones adjetivas de uno y el mismo individuo, de tal modo, por consiguiente, que es a su vez este comportamiento lo que hace posible que bajo esas diversas determinaciones permanezca o persista una idéntica realidad.

* * *

Todo modo de ser que no es sustancia se da como algo adjetivo en el ente que lo

posee. También cabe decir que se da de una manera eventual, pero sólo en los casos en que el ente que lo posee puede darse sin él. En los otros casos, se trata, sin duda alguna, de algo no eventual y, sin embargo, adjetivo, en la acepción de no ser lo que es ante todo el ente en el cual se presenta. No todo lo que es fijo o permanente puede llamarse sustancia. Para ser verdaderamente una sustancia hace falta tener la capacidad de ser-en-sí, y esta capacidad no la poseen las determinaciones que no son la primordial del ente en el que se dan, aunque a su modo y manera sean expresivas de ella. Por ejemplo, la capacidad de reír no es la sustancia de ningún individuo humano, aunque se da permanentemente en todo hombre. No sólo no constituyen la sustancia de ningún individuo humano los efectivos actos de reír, sino que tampoco la capacidad de realizar estos actos es la sustancia de ninguno de los hombres. Semejante capacidad es sólo una «propiedad» de la sustancia humana: algo, indudablemente, inseparable de ésta, pero que no puede ser identificado con aquello en lo que consiste, primordial o fundamentalmente, todo hombre.

Hecha esta aclaración conviene establecer aún con más rigor el sentido en el que se habla de la capacidad de ser-en-sí. Se trata, evidentemente, de una forma de independencia. El no haber de darse en otro ente, a la manera en la que, por ejemplo, se da el tamaño en un cuerpo, es un modo de independencia, una cierta suficiencia o, si se quiere, un cierta autarquía. Su nombre, en el lenguaje filosófico, es el de subsistencia. Mas lo que así se trata de expresar es perfectamente compatible con que aquello que lo posee sea, sin embargo, causado. Así, pongamos por caso, el ser hombre es una sustancia, sin dejar de tener la índole de un efecto. La independencia que implica la capacidad de ser-en-sí no es, pues, una absoluta independencia, sino tan sólo una independencia relativa, en todo ente dotado de esta capacidad a la vez que del carácter de un efecto. La independencia absoluta no se da más que en Dios. Y no por ser Él una sustancia, sino por darse en Él, absoluta o plenariamente, la índole de incausado.

La relativa independencia propia de las sustancias causadas consiste en no depender de ningún sujeto de inhesión, no en no ser un efecto. De ahí la radical incorrección del modo en el que Spinoza definió la sustancia. Para Spinoza, la sustancia es «lo que es-en-sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita formarse mediante el concepto de otra cosa» (*Eth.,* I, def. 3). El panteísmo implícito en esta definición se echa de ver fácilmente al advertir la imposibilidad del concepto de una sustancia causada sin el concepto de la causa respectiva. En consecuencia, Spinoza atribuye la noción de sustancia únicamente a Dios. Pero aquí no se trata, como tal vez pudiera suponerse, de una simple cuestión de nombres. Pues si Dios es la única sustancia, los demás entes han de ser determinaciones de la Sustancia Divina, sin ninguna capacidad de ser-en-sí, con lo cual no sólo habría de negárseles la independencia absoluta, sino también la relativa independencia atribuible a lo no-inherente en ningún ser. De esta forma, la idea que de Dios se hace Spinoza, resulta enteramente incompatible no sólo con el «en-sí» de cualquier otro ente, sino también con el carácter de Acto Puro, propio del ser de Dios, en virtud de su infinita perfección.

Por otro lado, para admitir la fórmula de Spinoza habría que pensar que el

comportarse como sujeto de inhesión es, en toda sustancia, algo tan esencial como la capacidad de ser-en-sí. Pero entonces la conclusión que se habría de sacar, lejos de consistir en la necesidad de atribuirle a Dios la índole de sustancia, sería, por el contrario, la imposibilidad de atribuirle esta índole a Dios, ya que, en virtud de las razones expuestas, no cabe que el Acto Puro se comporte según el modo que es propio de un sustrato o sujeto de inhesión. Con lo cual se confirma nuevamente que lo que define a la sustancia es la capacidad de ser-en-sí; no el ser apoyo o soporte de las determinaciones adjetivas.

La fórmula que, ya antes que Spinoza, utiliza Descartes para definir la sustancia es también incorrecta, aunque el propio Descartes trató de modificarla para eludir sus consecuencias panteístas. Esa fórmula define la sustancia como «la cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad de ninguna otra cosa para existir» *(Princ. Phil.,* I, 51). Esta definición impide considerar como sustancia a todo ente causado. Con el fin de evitar el panteísmo que de ello se sigue, introduce Descartes, poco después, una enmienda, por virtud de la cual el concepto de la sustancia puede también atribuirse a las cosas cuya existencia requiere únicamente el concurso de Dios. Desde luego, esta rectificación debe ser hecha para cerrar el paso al panteísmo, pero, aun así, resulta, sin embargo, insuficiente desde otro punto de vista. En efecto, lo decisivo al definir la sustancia no está tanto en las condiciones necesarias para que algo exista, cuanto en la índole que se ha de poseer para no limitarse a ser una determinación adjetiva. El concurso de Dios no excluye la eficacia de otros entes en la producción de una sustancia, como tampoco —si ésta es algún cuerpo— en su conservación. Y Dios puede querer valerse, tanto para lo uno como para lo otro, de unas causas segundas (véase «Concurso»).

La relativa independencia en la que estriba la capacidad de ser-en-sí es, pues, una independencia respecto de todo sujeto de inhesión. Pero con esto no se dice aún en qué consiste, de una manera cabal, la capacidad de ser-en-sí. Cabe, en efecto, que algo pueda ser de suyo independiente de todo sujeto de inhesión y no sea, sin embargo, una sustancia. La teoría hilemórfica da una prueba de ello. Según esta teoría —véase «Hilemorfismo»—, los cuerpos reales constan de un cierto denominador común de todos ellos, la materia prima, y de la forma sustancial correspondiente (como un numerador diferencial, propio de cada caso). Ningún cuerpo consiste sólo en su materia prima, ni tampoco exclusivamente en su propia forma sustancial. Ahora bien, esta forma, aunque se denomina sustancial por ser lo que primordialmente configura, en cada uno de los cuerpos reales, a la materia prima, no puede en rigor considerarse como una sustancia, si tenemos en cuenta todo lo que hasta aquí hemos venido diciendo acerca de lo que para ser sustancia es necesario. La capacidad de ser-en-sí no la posee la forma sustancial en tanto que ésta inhiere en la materia prima. Por el contrario, la materia prima no tiene ningún sujeto de inhesión, a pesar de lo cual no puede darse sin ninguna forma sustancial. En consecuencia, aunque no inhiere en nada, la materia prima no posee enteramente la capacidad de ser-en-sí. Sólo puede ser, en cada caso, unida *con* alguna forma sustancial. Es el compuesto hilemórfico lo que tiene la índole de una sustancia

(corpórea).

A la vista de ello, se hace preciso afirmar que la capacidad de ser-en-sí, la subsistencia, consiste no solamente en la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, sino también en la independencia respecto de todo coprincipio. El compuesto hilemórfico, además de no darse en ningún sujeto de inhesión, tampoco es un coprincipio de ninguna sustancia. Él mismo es ya una sustancia y no sólo una dimensión o un componente de algo que posee esa índole. La posibilidad, e incluso el hecho, de la existencia de otros compuestos hilemórficos, son ajenos a su carácter de sustancia.

La distinción entre existencia y subsistencia deja claramente señalado lo que es la capacidad de ser-en-sí. La subsistencia es la suficiencia propia de la sustancia, la aptitud para no tener necesidad de ningún sujeto de inhesión ni de ningún coprincipio, sin que ello se oponga a que existan varias sustancias, ni a que haya algunas, como las corpóreas, que dejan de ser al dividirse. En el caso de los individuos corpóreos, la unidad de composición lleva consigo la unidad de las partes llamadas cuantitativas. Separar estas partes es deshacer al individuo que las tiene. Lo individual subsiste en su indivisión, aunque no sólo en el caso de los individuos corpóreos. La indivisión de cada uno de ellos como tales individuos corpóreos se refiere materialmente a sus partes cuantitativas. Los demás tipos de «partes» que se dan en cada individuo corpóreo —por ejemplo, sus diversas potencias operativas— son también las unas *con* las otras, no aisladas o separadas. Y lo mismo acontece en todos los individuos incorpóreos por lo que atañe a los diversos aspectos de su ser. La capacidad de ser-en-sí no la posee, por sí solo, ninguno de esos aspectos. Cada uno de ellos implica necesariamente a los demás. Por tanto, la subsistencia no compete a ninguna entidad que sea una parte en cualquiera de los sentidos que a esta expresión se den. Y, como toda parte co-depende, al menos, de otra, resulta que el subsistir excluye ese depender que consiste en co-depender como las partes.

Mas si la subsistencia no conviene ni a las partes cuantitativas de un mismo individuo (corpóreo), ni a los diversos aspectos de ningún individuo (sea o no sea corpóreo), ni tampoco a ningún conjunto, es menester afirmar que sólo los individuos subsisten. Pero entonces, ¿cómo se explica que Aristóteles considere como *sustancias segundas* a ciertos atributos que convienen no a un solo individuo, sino a varios? (Así, el atributo que se expresa con la palabra «clavel» es sustancia segunda en la terminología aristotélica y, sin embargo, no es ningún individuo, sino algo que es todo individuo donde se dan unos ciertos rasgos fitológicos). La explicación consiste, sencillamente, en que los atributos en cuestión no son determinaciones adjetivas en los correspondientes individuos. Por esto (aunque en razón de esto solamente) cabe llamarlos sustancias, y el añadido «segundas» significa precisamente que no son sustancias en la acepción primaria o más radical. Sólo los individuos pueden ser subsistentes de una manera plena y rigurosa.

¿Habrá de inferirse de ello que la subsistencia y la individuación se identifican? De las ideas expuestas hasta aquí lo único que se infiere es que la subsistencia presupone o implica la individuación, no que consista en ella. Las determinaciones adjetivas —así, en el caso de un cuerpo, la figura, el peso, el tamaño, etc.— son individuales, pero no son

sustancias, porque requieren un sujeto de inhesión, de modo, por consiguiente, que ha de negárseles la capacidad de ser-en-sí. La figura, el peso, el tamaño, etc., de un cuerpo determinado son tan determinados como éste. Su ser no es el de unos meros entes de razón. No consisten en meras abstracciones. Y, sin embargo, toda su realidad es meramente adjetiva. Sólo *son* en tanto que *son en* el cuerpo correspondiente. La subsistencia no les compete a ellas, sino al cuerpo en el que se dan.

La subsistencia, en suma, es independencia (relativa) en un triple sentido: respecto de todo sujeto de inhesión, respecto de todo co-principio y respecto de toda parte integrante cuantitativa. Por requerir algún sujeto de inhesión, carecen de subsistencia las determinaciones adjetivas, tanto las materiales como las inmateriales. Por co-depender, o depender mutuamente como co-principios de cada individuo corpóreo, no pueden ser subsistentes la materia prima ni la forma sustancial de cada uno. Y por ser entre sí co-dependientes, tampoco son subsistentes las partes cuantitativas o integrantes de los seres corpóreos.

* * *

Además de haber definiciones incorrectas o deficientes del concepto de la sustancia, las más importantes de las cuales ya han sido aquí discutidas, hay también negaciones de que este concepto sea una auténtica y efectiva realidad. Por un lado, los pensadores empiristas niegan que lo que llamamos la sustancia sea algo más que un conjunto de representaciones sensoriales, tras las cuales imaginamos un cierto factor de conexión. Y, por otro lado, aunque parcialmente influido por esta tesis, Kant afirma que la sustancia, imprescindible para enlazar y ordenar datos sensoriales, es un concepto puro del entendimiento, una categoría con valor exclusivamente subjetivo (aunque también intersubjetivo en la acepción de que todos los hombres tenemos necesidad de valernos de ella).

Según J. Locke, a quien se suele considerar como semiempirista, lo que se llama sustancia es algo real de lo cual no tenemos ninguna noticia clara y que en cada uno de sus casos unifica a un conjunto de representaciones sensoriales elementales *(Ens. sobre el entend. humano,* II, 23, 2). Para D. Hume, que, a diferencia de Locke, mantiene un empirismo riguroso, no es nada real diverso de un haz o colección de representaciones sensoriales simples, con las cuales, por habernos acostumbrado a que se nos dan juntas, formamos una unidad imaginaria *(Trat. sobre el entend. humano,* I, 1, 6).

Tanto la tesis semiempirista de Locke como la puramente empirista de Hume se apoyan en el hecho indiscutible de que nuestro *conocimiento sensorial* no capta sustancia alguna. Pero este hecho no es una base suficiente para negar *todo conocimiento* humano de la sustancia. Por lo pronto, ese mismo hecho no es un objeto de conocimiento sensorial. El hecho de que no vemos la sustancia, ni la tocamos, ni la oímos, etc., no es algo que veamos, toquemos, oigamos, etc. Ese hecho es objeto de un acto de intelección. Mas también la sustancia es objeto de un acto intelectivo. Ciertamente, podemos «imaginarla» como si fuese un soporte material, y es también

indudable que así nos la imaginamos. Sin embargo, la distinción entre la imagen y el concepto de la sustancia resulta enteramente ineludible y, además, no es de grado, sino esencial, como lo es también la distinción entre el conocimiento sensorial y el conocimiento intelectivo (véase «Entendimiento»).

Aunque los sentidos no captan sustancia alguna, dan, no obstante, la base para la intelección del concepto universal de la sustancia. De una manera especial, ello ocurre en el caso de la memoria. El objeto de ésta, lo recordado, se nos aparece con la nota de «lo ya anteriormente captado». Mas lo que así se nos muestra implica que el cognoscente es ahora el mismo de antes. Esta implicación no es conocida de un modo sensorial, pero el entendimiento se hace cargo de ella de una manera evidente, captando así la permanencia del sujeto que aprehendió un cierto dato y que luego vuelve a captarlo bajo la forma de lo ya antes conocido. Los demás pasos que va dando el entendimiento hasta llegar al concepto de la capacidad de ser-en-sí como rasgo esencial de la sustancia no son sino explicitaciones de lo ya contenido en la evidencia de que el sujeto que recuerda es el mismo que antes captó el dato ulteriormente vuelto a aparecer. La manera en que van haciéndose esas explicitaciones ya ha sido descrita aquí. Lo único que ahora importa subrayar es que cada uno de los pasos prolonga la evidencia que acompaña a la primera de ellas. Por lo demás, carecería de valor la afirmación de que el concepto de la sustancia, así adquirido, vale exclusivamente para aplicarlo a los mismos sujetos que alcanzan este concepto. No cabe nada real que no sea, de suyo, ni capaz, ni incapaz, de ser-en-sí.

La teoría kantiana de la sustancia se queda en un nivel superficial. No llega hasta la noción de la capacidad de ser-en-sí, limitándose a las nociones de lo permanente y del sustrato o sujeto de inhesión. Así cabe observarlo en el enunciado que hace Kant de lo que él llama «el principio de la permanencia», cuya fórmula es: «En todo cambio de los fenómenos, la sustancia permanece, y su *quantum* no aumenta ni disminuye en la Naturaleza» *(Crít. de la razón pura,* B 224). Y la demostración, que subsigue inmediatamente a este enunciado, tampoco llega en ningún instante a referirse al concepto de la capacidad de ser-en-sí. Ni siquiera en el nivel de los fenómenos hace explícitos Kant los presupuestos de la noción del sustrato y de lo permanente. Pero esto no es casual. El sustrato de los fenómenos ha de estar en ellos. No es un sustrato del entendimiento, sino de los fenómenos. Lo que está, o puede estar, en el entendimiento, es la noción de ese mismo sustrato, pero esta noción no está, a su vez, en los fenómenos mismos, ni éstos «en» la facultad intelectiva, sino sólo «ante» ella. Mas tampoco son los fenómenos algo que esté «en» la sensibilidad, sino «ante» ella tan sólo. Pero el mismo Kant niega que la sustancia —el sustrato de los fenómenos— sea sensorialmente cognoscible. Por consiguiente, la sustancia de que habla Kant no puede aplicarse a los fenómenos, es decir, a lo único a lo que, según Kant, es aplicable. La teoría kantiana de la sustancia es, en definitiva, una contradicción. Pretende mantener la validez de esa categoría en la esfera de los fenómenos, sin extenderla a nada suprasensible, y, en fin de cuentas, viene a hacer imposible su aplicación a lo empírico.

Teología natural

Se llama teología natural al sistema de los conocimientos relativos a Dios y asequibles al hombre de un modo puramente filosófico. Este sistema de conocimiento suele también designarse con la voz «teodicea» en su más amplio sentido. Según su acepción más estricta, que es la basada en su etimología establecida por Leibniz, el inventor del vocablo, la teodicea (de θεός = Dios, y δίκη = justicia o justificación) no designa la integridad de los conocimientos filosóficos que respecto de Dios puede tener el hombre, sino únicamente algunos de ellos: los que atañen a la verdad de que, a pesar de los males innegablemente dados en el mundo, la justicia es un atributo que no cabe negarle a Dios. De este modo, la teodicea se limita, en su más propio sentido, a los conocimientos filosóficos concernientes a la verdad de que, no obstante esos males, Dios es realmente justo y de que lo es tal como sólo Dios lo puede ser (de una manera absoluta).

Ahora bien, para justificar esa verdad —como quien dice, y éste es el caso de Leibniz, para justificar humanamente la justicia divina—, la teodicea deberá ocuparse de la sabiduría, la bondad y la omnipotencia de Dios; y, dado que estas perfecciones, además de enlazarse mutuamente, se entrelazan también con los demás atributos divinos, resulta que la teodicea, implícitamente al menos, se ocupa de casi todos —prácticamente de todos— los temas examinados en la teología natural. Y, si a esto se añade el hecho de que el término «teología natural» tiene una indudable semejanza con los de «teología de fe» y «teología sobrenatural», se comprende muy bien, aunque sólo hasta cierto punto, que para evitar las confusiones haya quienes prefieran denominar «teodicea» al sistema de esos conocimientos filosóficos de que venimos hablando.

Sin embargo, la justificación de la verdad de que Dios es realmente justo de una manera absoluta puede hacerse también sobre la base de algunos de los artículos de la fe sobrenatural, y ello es lo que se hace en una parte de la teología de esta fe. Por otro lado, y tal como Heidegger observa (por ejemplo, en su estudio sobre el Tratado de Schelling acerca de la libertad propia del hombre), el término «teología» fue en sus orígenes —así en Platón y Aristóteles— una voz estrictamente filosófica. El posterior surgimiento de la teología de la fe no es bastante razón para pensar que sólo esta teología constituye una ciencia teológica. Más aún: tal cosa no la han pensado los grandes cultivadores de la

teología de la fe. Por ejemplo, Tomás de Aquino, secundando a Aristóteles en su manera de pensar y de hablar, da el nombre de «teología» a la «filosofía primera» (que luego habría de llamarse «metafísica»), en atención a que esta filosofía trata de Dios como el ente que es causa de todos los demás entes.

El tema de la teología natural —o el de la teodicea natural, si es que se prefiere hablar así— lo constituye Dios, pero sólo a título de causa de todos los demás entes (incluso de los que funcionan, a su vez, como causas). En cambio, el tema de la teología de la fe, o de la teología sacra, lo constituye Dios mismo en su propia y personal intimidad, es decir, en lo que Dios es además de ser causa de todos los otros seres. La filosofía no llega a tanto, ni aun siquiera de lejos. Ciertamente, ya la física filosófica, o filosofía de la Naturaleza, según se puede ver en Aristóteles, trata de Dios como Primer Motor (motor inmóvil, en tanto que no movido, ni movible, por ningún otro ente). Pero Dios no consiste en ser ese Primer Motor, no por no serlo realmente, sino por no ser eso lo que Él es en su propia y absoluta intimidad. Dios podría muy bien ser lo que es y quien es, aunque de hecho no moviese nada por no tener nada que mover, que es lo que ocurriría si no hubiese querido que existieran, además de Él, otros seres. Y el hecho de que los seres que Él ha querido crear necesiten, para todos sus movimientos, que Él los mueva o conmueva, no significa que Dios se haya visto forzado, alguna vez, por la necesidad de que esos seres, en vez de limitarse a ser tan sólo meramente posibles, se den también como efectivos y actuales.

Pero tampoco la filosofía primera, o metafísica, llega a entrar en la intimidad propia de Dios. Simplemente, la alude. No es que desconozca en absoluto que existe en Dios una absoluta intimidad, sino que no conoce en qué consiste esa absoluta intimidad de Dios. La certeza de que en Dios hay, de una manera absoluta, lo que los hombres, de un modo solamente relativo, tenemos, en tanto que hombres, de propia y personal intimidad (cada uno la suya), es alcanzado en la cima de la filosofía, porque las pruebas de la existencia de Dios son las de un ser dotado de categoría personal, y porque toda persona tiene en sí su personal «para sí». Por lo demás, la personal intimidad que en Dios tiene que haber ha de ser la más íntima y absoluta de todas las intimidades personales. Y hasta aquí llega la seguridad que la filosofía puede tener de lo más propio o íntimo de Dios. Para saber más de Él, habría de conocer a Dios como algo más que como causa de todos los otros entes. Conocerlo tan sólo como la causa de ellos es conocer lo que Él es en relación a esos seres, no en sí mismo y para sí mismo. Aquello en lo que consiste su más propio vivir no puede deducirse de unas pruebas que únicamente se refieren a Él en cuanto causa. Y la filosofía no dispone de otros recursos válidos para demostrar la existencia de Dios e inferir, a su vez, de la conclusión de su prueba los atributos divinos filosóficamente cognoscibles. Las pruebas que posee de esta existencia son *pruebas a posteriori,* como las que se tienen de que hay fuego cada vez que se ve que hay humo. El humo prueba, a su modo, la existencia del fuego, pero no en qué consiste el fuego además de ser causa de la existencia del humo (y de todo lo que esto implica ante una capacidad de conocer como la que el hombre tiene en cuanto hombre).

La teología de la fe nos permite, por el contrario, captar algo de la personal intimidad

propia de Dios, porque ya la fe misma, en la que se basa este tipo de teología, supone una Revelación, hecha por Dios al hombre, de lo que Él es en sí y para sí mismo es. A partir de la fe en lo manifestado en esa Revelación, la teología de la fe deduce unas conclusiones cuyo valor le viene de su estricta coherencia, o exacta fidelidad, respecto de lo que de sí mismo ha dicho Dios. Las «conclusiones teológicas» (tal es la fórmula con que se designan las verdades de la teología de la fe) son extraídas por la razón propia del hombre, basándose en las verdades de la Revelación. (No son, pues, verdades reveladas y, por tanto, no es menester creerlas, salvo que las proponga, como objeto de fe, quien por encargo de Dios tiene la función y el cometido de aclarar y de declarar lo que realmente está implícito en el depósito de la Revelación. La Iglesia, que es quien guarda o custodia este depósito, es también quien posee, por encargo de Dios, la autoridad que para hacer esas aclaraciones y declaraciones hace falta. Tal autoridad no la posee ningún simple teólogo, aunque pertenezca a la Iglesia y aunque tenga mucha fe y mucha razón, sino quien hace de «cabeza» de la Iglesia: quien, por mandato de Cristo, y como Vicario suyo, es la persona a la que en definitiva han de hacer caso, en materia de fe, los creyentes en Cristo, tanto si son teólogos como si no lo son, y lo mismo si esa persona les agrada que si no les cae bien).

Por tanto, la diferencia más radical y esencial entre la teología de la fe y la teología natural es la que hay entre la misma fe y la simple razón humana. A su manera, no como objeto de fe, sino al modo de un comentario a las palabras de Dios, puede también decir nuestra razón algunas palabras atinadas acerca de lo que de sí mismo ha dicho Dios, incluyendo aquí lo que Él ha dicho sobre su querer respecto al hombre. Y también puede la razón humana decir algo, por su cuenta y razón, sobre la existencia de Dios y sobre lo que Dios es en cuanto causa del hombre y de todos los demás seres. Pero lo que de un modo pura y simplemente racional puede decir de Dios la razón humana que funciona como mera razón humana —es decir, sin estar contando con la ayuda de la fe sobrenatural— se reduce a que existe un Ser al cual llamamos Dios, que es la causa de todos los demás seres, y a que Dios tiene todos los atributos necesarios para ser ese Ser (atributos ciertamente analizables por el pensamiento filosófico). Al lado de lo que de sí mismo ha dicho Dios, todo ello es muy poca cosa, punto menos que nada, pero no, sin embargo, despreciable (Dios no ha dicho que eso se deba despreciar), y ciertamente merece ser estimado mucho más que todo cuanto la razón pueda decir sobre cualquier otro asunto.

La teología natural es el máximo saber que el hombre alcanza al discurrir solamente con su propia razón. El creyente puede razonar también así, en cuanto hombre, no como creyente. Y así es, además, como tiene que razonar cuando, al hablar de Dios con otro hombre, hable solamente «de hombre a hombre». No por ello el creyente estará siendo infiel a su creer. No hay ningún artículo de fe que prohíba razonar de esa manera, y es lógico y natural el razonar de este modo cuando se habla de Dios si la persona con la que se habla no razona como creyente, ya por el hecho de que no lo sea, ya en virtud del derecho que a razonar de esa forma le da el hecho de que ningún artículo de fe se lo prohíbe. Lo que la fe prohíbe es que el creyente razone —«pseudo-razone»— contra

ella. También esto es muy lógico y natural. O se cree, o no se cree. Y esta disyuntiva no es impuesta por el hecho de tener fe, sino exclusivamente por el uso más elemental de la razón.

Pero volvamos a la teología natural, la que habla de Dios desde el punto de vista, únicamente, de lo que de Él es alcanzable desde los otros seres. Éstos, permítase la manera de decirlo, siguen «tirando hacia abajo» cuando sólo por medio de ellos la razón llega a Dios. No es que rebajen a Dios, ni tampoco que la razón se rebaje a sí misma al proceder así. A quien da todo lo que tiene no cabe pedirle más. Los seres que no son Dios —la razón entre ellos— no pueden dar de sí más de lo que dan cuando sólo mediante ellos se llega a alcanzar a Dios como la causa de todo el ser que poseen. Por tanto, Dios y los otros seres son alcanzados por la teología natural de modo que cada cual sigue ocupando, en verdad, el «lugar» que le corresponde. Y lo mismo acontece cuando se les ve bajo la óptica de la teología de la fe. Pero mientras ésta baja desde Dios hasta los demás entes, la teología natural sube desde ellos hasta Dios, sin poder penetrar en lo más íntimo del ser propio de Dios ni tampoco del propio ser de lo creado por Él. Los mismos entes creados, incluyendo entre ellos la razón, quedan en la teología natural menos esclarecidos que en la teología de la fe.

* * *

La teología natural —suele decirse— es una de las dos partes que componen el saber metafísico, siendo, a su vez, la otra parte de este mismo saber el denominado «ontología». De esta suerte, la ontología y la teología natural se relacionan entre sí como dos partes, mutuamente complementarias, de una y la misma ciencia. La metafísica, pues, sería solidariamente «onto-teológica», tal como de la filosofía dice Heidegger tomándola en su forma capital.

Ahora bien, si el tema de la ontología lo constituye el ente en cuanto ente, el tema de la teología natural habrá de quedar inscrito, a su manera, en el tema ontológico, de tal forma, por consiguiente, que, en atención a ello, será preciso decir que, más que un saber que consta de una parte ontológica y una parte teológica, la metafísica es la misma ontología, en tanto que ésta incluye en su horizonte el tema propio la teología natural. El ser que dentro del ámbito de la integridad posible de los seres es el único ser que es plenamente, y el único que tiene plenamente la capacidad de causar no es el único ser posible, ni el único ser capaz de ser realmente efectivo en la acepción de poder surtir algún efecto. Así, pues, su estudio cae bajo la perspectiva del ente en tanto que ente, no porque, en realidad, Dios no sea más ente que los otros, sino porque los demás también son entes, aunque en grado inferior y en virtud del poder divino.

El hablar de dos «partes» de la metafísica se justifica, así, por la razón de que bajo la misma perspectiva —la del ente en tanto que ente— cabe considerar dos tipos tales de ente, que uno de ellos se muestra, a la luz de esa misma perspectiva, como la causa del otro. Frente a esto cabría decir que, para captar a Dios como esa causa, tendríamos que abandonar la perspectiva del ente en tanto que ente y, por tanto, dejar de hacer

ontología. Pero esto, por muy lógico que nos pueda parecer, sólo es verdad a medias, porque oculta, a su vez, otra verdad: la de que el hecho de considerar el ente en que Dios consiste es el único hecho en el que el ente queda considerado como ente sin ningún tipo de limitación. Veámoslo con el detenimiento indispensable.

A Dios no le falta nada de lo que, por separado o en conjunto, tienen los demás entes. Y no sólo hay en Él más entidad de la que hay en la suma de todos los demás entes, sino que Él tiene *toda* la que se puede tener. Dios es ente sin restricción. Pensarlo en tanto que Dios es pensarlo, sin restricción alguna, como ente; y a la inversa. No hay ningún otro caso en el que esto suceda ni en el que ocurra nada similar. Para que algo que no sea Dios sea pensado en tanto que ente, hay que echar un tupido velo sobre todo lo que en ese algo es no-entidad, o, dicho de otra manera, hay que olvidarse de todo cuanto en ese algo constituye una falta de ser. Así pues, Dios es el único ente donde la perspectiva del ente en tanto que ente no es sólo una perspectiva, una posible forma de mirarlo, sino la única forma en que cabe mirar un ente sin tener que cerrar los ojos ante un cierto no-ser. Cualquier otro ente puede, cada cual a su modo, ser mirado en tanto que ente, pero también en tanto que no-ente. De ninguno de ellos cabe decir que es en absoluto ni que en absoluto no es. Cierto que no se da término medio entre ser y no ser; pero los entes que no son Dios sólo son verdaderos entes en la misma medida en la que son, y todos son entes solamente en alguna medida. En cambio, el ser que Dios es no tiene medida alguna. Dios es inmenso, es decir, Dios simplemente es: Dios es absolutamente: Dios es, absolutamente, Ser. De cualquier otro ente hay que decir que es tan sólo en algún sentido, justo porque en algún otro sentido hay que decir que no es.

En resumen: Dios no es un ente más, ni tan sólo algo más que los demás entes, sino el único ser que es ente de una manera absoluta. Y ésta es la verdad que queda oculta por la «semiverdad», o sea, «semifalsedad», de que hay que rebajar la perspectiva del ente en tanto que ente para poder pensar a Dios como la causa de todo lo que Él no es. No hay que dejar de hacer ontología para poder pensar a Dios de esa manera. Al contrario: para llegar a pensarlo de ese modo, hay que hacer la ontología hasta el final, sin quedarse en la superficie ni a la mitad del camino.

La ontología, como las demás ciencias, sólo cumple su cometido si logra explicar su objeto «etiológicamente», mediante la causa respectiva. Ningún saber —la ontología tampoco— se reduce a la descripción de lo que en él se estudia. Esta descripción es necesaria como un requisito previo, y debe hacérsela con todo esmero y pulcritud, de suerte que quede bien delimitado, rigurosamente establecido, aquello mismo cuya etiología se pretende lograr. Pero el cometido propio de la ciencia no se termina ahí. Al contrario, una vez que ya cuenta con ese requisito indispensable, ha de dar cuenta de su propio objeto, haciendo ver que se deriva de su causa y se explica por ella. Ni el conocimiento de su objeto, ni el de la causa de éste, tomados por separado, son propiamente una ciencia. Ésta es un tercer conocimiento que supone esos otros dos y que consiste en enlazarlos entre sí, de modo, por consiguiente, que, al percibir este enlace, se consigue saber, o sea, explicar, *por qué* algo es o *por qué* algo es de tal manera, en vez de ser de cual otra. Así, pues, la ontología ha de responder a la pregunta

por la causa del ente en tanto que ente.

Lo que en el caso de la ontología ocurre es que su propia respuesta tiene dos dimensiones contrapuestas, a la vez que complementarias, sin ser, no obstante, una contradicción, ni tampoco un círculo vicioso. Todo ello, como en seguida vamos a comprobar, viene de algo que ya hemos podido ver en las consideraciones anteriores sobre el absoluto Ser de Dios. En efecto, dar una respuesta positiva a la pregunta de cuál sea la causa del ente en tanto que ente es señalar, entre los entes, uno en el que se dan las condiciones precisas para ser esa causa. Pero entonces resulta que ese ente habría de ser un efecto de la causa en cuestión: en cuanto ente, habría de ser un efecto de la causa del ente en tanto que ente, es decir, un efecto de sí mismo, ya que él mismo sería esa causa. Mas el ser causa de sí mismo es imposible, porque para ello se requiere la evidente contradicción de que uno y el mismo ente tenga y no tenga el ser que a sí propio se da y que es cabalmente el mismo que de sí propio recibe. Ha de tenerlo para poder dárselo; pero, a su vez, para poder recibírselo, no lo ha de tener. En consecuencia, parece que hay que decir que la respuesta a la pregunta ontológica es imposible, o bien que sólo es posible como una respuesta negativa: como la absoluta negación de que el ente en tanto que ente pueda tener una causa.

Sin embargo, mirándolo más despacio, o más a fondo, vemos que esa absoluta negación no es más que la negación de que pueda tener alguna causa un ente que sea Absoluto. Así, pues, la contestación a la pregunta por la causa del ente en cuanto ente no es absolutamente negativa, sino negativa, tan sólo, respecto de lo Absoluto. No es por ser ente, sino por ser absoluto, por lo que el Ente Absoluto no puede tener ninguna causa. Mas la pregunta ontológica no se refiere al ente sin restricción de ningún tipo, sino que se refiere, sin restricción de ningún tipo, al ente (justo y sólo en tanto que ente). Y claro está que tampoco esta pregunta se refiere al ente restringido o limitado, sino a lo que es común a éste y a lo Absoluto, a saber: la entidad, ni más ni menos que como entidad. Ahora bien, dado que es imposible que en el caso de lo Absoluto la entidad se comporte como efecto, la pregunta ontológica ha de transformarse en la pregunta de cuál pueda ser la causa de que la entidad se comporte como efecto en el caso de todo ente restringido. Por lo demás, para poder hacer esta pregunta, la ontología no tiene necesidad de que le conste la existencia de lo Absoluto. Basta, simplemente, con que advierta que no es preciso que la entidad sea restringida, o con que advierta la contradicción que implicaría el decir que la entidad fuese entidad precisamente en virtud de alguna carencia o falta de ella.

El hecho de que los entes que nos constan por nuestra experiencia sensorial sean, todos ellos, sin excepción alguna, restringidos, sólo demuestra la posibilidad de que la entidad sea restringida, no la necesidad de que lo sea. Ese hecho nos muestra, cuando reflexionamos sobre él, que nuestra experiencia sensorial no capta nada absoluto, pero no que lo Absoluto sea imposible, ni que por principio sea imposible el captarlo por la razón de una manera o forma relativa (que no es lo mismo que el no captarlo en modo alguno). Por consiguiente, sobre la base de nuestra experiencia sensorial de la entidad restringida, y con el fin de dar plenamente cuenta de esta misma entidad, la ontología busca la causa

de ella, no por el raro gusto o el capricho de buscar causas ocultas, sino a la vista y en vista de la absoluta imposibilidad de que el relativo no-ser, que se da en los entes restringidos, sea la razón de ser de lo que éstos tienen de entidad.

La respuesta definitiva a la pregunta ontológica la da la ontología al afirmar que Dios, el Ente Absoluto, es la causa de todos los demás entes. La ontología no puede dar otra respuesta a ese interrogante radical que, por ser ella la ciencia del ente en tanto que ente, tiene la necesidad de formularse. Y no puede contestar de otra manera, porque el único modo de que algo restringido sea un ente, a pesar de la restricción de su entidad, es que sea el efecto de algo cuya entidad no esté afectada, en forma alguna, por ninguna limitación o restricción. No es que sea imposible que un ente restringido proceda, a su vez, de otro restringido también, sino que es imposible que la restricción de la entidad, dada en todos y cada uno de esos entes, sea la razón de ser de la poca o mucha entidad que ellos posean. Sea cualquiera la longitud de la serie integrada por todos ellos, esa serie es la de unas cosas que sólo tienen una entidad restringida, y, aunque la «cantidad de la entidad» va aumentándose en dicha serie conforme aumenta el número de los miembros que la componen, también en esa serie va aumentando la «cantidad de la restricción de entidad», y váyase lo uno por lo otro. Mientras un ser que no esté dentro de la serie, un «ser enteramente fuera de serie», es decir, lo Absoluto, no la ponga en acto, la misma serie en cuestión, corta o larga, no puede pasar de ser meramente posible, y la cuestión de cómo llega a ser «en acto» no se resuelve, ni se puede resolver, por el sistema de «aplazar siempre la cuestión». Tal sistema no es un modo de zanjarla, sino una pura evasiva y un «salirse por la tangente».

La ontología se cumple como ciencia cuando cumple todos los plazos y trámites necesarios para que la razón humana llegue a Dios de un modo demostrativo, y esto es cabalmente lo que hace al dar contestación a la pregunta por la causa del ente en tanto que ente, una vez que la ha transformado en la pregunta por la causa del ente restringido. Frente a lo que Heidegger afirma, la onto-teología no es la pregunta por el fundamento del ente, hecha, como pregunta, de tal modo que a su vez ese fundamento se fundamente a sí mismo. No cabe duda de que la contestación que debe darse a la pregunta ontológica ha de ser suficiente, pero esto no significa que la respuesta esté en un fundamento que sea autosuficiente en la acepción de constituir su propia causa. La filosofía onto-teológica no es el preguntar por algún ser que ha de ser *causa sui* para poder ser causa del ente en tanto que ente. Todo lo más que cabe, ya que de hecho se ha dado, es que un semejante preguntar se dé, en efecto, por virtud de la confusión de la idea, viciosamente circular, del Ser Divino, con la idea de Dios como Causa Absoluta. Por ello no es de extrañar que, en su última etapa filosófica, haya Heidegger renunciado a hablar de Dios onto-teológicamente. Tal renuncia es, sin duda, lo mejor que se puede hacer respecto de alguna filosofía onto-teológica que viene a desembocar en una «auto-etiología» del Ser en su plenitud (como si todo, ese Ser también, hubiera de ser causado, o como si el clavo de todo vicioso infinitismo se sacara realmente con el clavo de un puro circularismo).

* * *

Sin abandonar su propio tema, la ontología se convierte en teología natural una vez que ha respondido a la pregunta por la causa del ente en cuanto ente. Dios es un tema ontológico porque la ontología, como ciencia, es una «etiología de la entidad» hasta donde ello es posible. Al llegar a Dios, sigue siendo etiológica, pero no en relación a Dios, Causa Incausada, sino en relación a todo ente cuya existencia y manera de ser dependen, en tanto que no absolutas, de ese Ente Absoluto que es la Causa Común de todas y cada una de las demás entidades. Todos los entes que no son Dios mismo son dependientes de Él. Todos ellos, por tanto, son objeto de etiología ontológica, incluido también el hecho humano del conocimiento filosófico de Dios. Las causas inmediatas o más próximas de este conocimiento se hallan, por una parte, en la razón y, por otra, en toda entidad que se nos muestre como limitada o restringida. La base en la que se inicia el «discurso ontológico», es decir, el curso o proceso lógico de la ciencia ontológica, la constituyen los entes que conocemos en nuestra experiencia sensorial. De esta manera, la ontología es como un organismo con los pies bien firmes en la tierra y que elevándose, sin perder su contacto con el suelo hasta llegar a una cierta intelección de Dios, vuelve desde ella su mirada hacia sí mismo y hacia todos los seres limitados, contemplándolos a la luz de esa vislumbre que ha llegado a tener del Ser Divino.

La ontología convertida en teología natural —o, si se prefiere, la teología natural en que culmina el saber ontológico— sólo tiene de Dios una vislumbre, porque todo saber humano, en cuanto humano, es tan limitado o restringido como el ser mismo del hombre. Ello no obstante la onto-teología (la metafísica) no se limita a ser un preguntar sin posible respuesta, ni el hombre es naturalmente metafísico en el solo sentido de *no poder evitar* el plantearse problemas que trascienden el campo de aplicación de su capacidad cognoscitiva. Esto sólo es verdad en el sentido de que el hombre no tiene la capacidad de conocer, con su mera razón humana, la intimidad de Dios, ante la cual, en cierto modo, le pone el saber metafísico, sin llegar a adentrarse en ella. La pregunta por esa intimidad no tiene contestación en la propia razón humana abandonada a sí misma, y, sin embargo, es una pregunta lógica y naturalmente inevitable, una vez que se entiende que Dios, en cuanto persona, ha de tener su propio «para sí». Para comprender o entender esto ha hecho falta que la razón propia del hombre, con sus solas fuerzas naturales, haya trascendido el testimonio pura y simplemente sensorial apoyándose en él, y que realmente lo haya trascendido, sin perderlo, en la forma de una respuesta, de carácter científico, a la pregunta por la razón de ser inteligible de la entidad de los seres sensorialmente captados.

El saber metafísico es, exclusivamente, una parte del todo hacia el que apunta el natural deseo humano de saber, al concentrar su objeto en el ser de Dios. La onto-teología entera es, pues, parcial, en relación a ese todo. Y la cuestión de si la ontología, por su lado, y la teología natural, por otro, se comportan, o no, como las dos partes del saber metafísico no tiene más que una importancia relativa. Más que la cuestión de sus fronteras, lo que realmente importa es la de su unidad. Pero como también es lógico y

natural —o puede serlo— el deseo de saber si la ontología y la teología natural son, o no son, las dos partes (todo lo unidas o enlazadas que se quiera) del saber metafísico, hay que responder a la pregunta que plantea ese problema; y la única respuesta bien fundada en todo lo que aquí ha quedado dicho consiste precisamente en afirmar, de una manera explícita, algo que en cierto modo quedó dicho al hablar de la «descripción» como una condición indispensable de la ciencia en tanto que ciencia. La ontología es la parte del saber metafísico en la que se efectúa la descripción del ente en tanto que ente. Y, por tanto, la teología natural, en cuanto parte de la metafísica, es el aspecto etiológico de ésta, lo que en definitiva la completa a título de «saber», y no de pura y simple descripción, del ente en tanto que ente o de la entidad como entidad.

Trabajo

La palabra «trabajo», en la más amplia de todas sus acepciones, significa el ejercicio de una fuerza. Dentro de la terminología de la Mecánica, se denomina trabajo al producto del valor propio de una fuerza por la distancia que haya recorrido su punto de aplicación. También en este sentido la noción del trabajo es la del ejercicio de una fuerza.

Aquí se va a hablar únicamente del *trabajo del hombre.* Ahora bien, aun con esta limitación, la palabra «trabajo» tiene un sentido amplio y otro estricto. En el primero, se da el nombre de trabajo a toda operación o actividad realizada conscientemente por un hombre para lograr algún fin. El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua propone, entre otros sentidos del término «trabajar», el de «emplear una actividad o un esfuerzo, corporal o mental, para un fin determinado». No queda claro en esta definición si la «actividad» y el «esfuerzo» se toman como sinónimos. Realmente, aunque todo esfuerzo implica una actividad (al menos de resistencia), no toda actividad es esforzada, por más que siempre consista en el ejercicio de una fuerza. Y otro tanto sucede con el término «obrar» o con la voz «operar», según puede observarse, por ejemplo, en un célebre texto de la Versión Vulgata de la Biblia, donde se dice que Dios puso al hombre en el paraíso del placer para que operase y fuese su custodio *(posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum, Gén.,* I, 2). No cabe que en el «paraíso del placer» alguna actividad humana resultase de algún modo penosa, ni que el llevarla a cabo fuera el cumplimiento de un castigo (no hay pena antes del pecado original).

En su acepción más estricta, la voz «trabajo» connota la realización de un cierto esfuerzo. Tal como ocurre en toda connotación o doble denotación jerarquizada, se unen aquí dos ideas: una primordial y otra accesoria. En este caso, la idea primordial o básica es la del ejercicio de una fuerza, y la idea accesoria es la de un cierto esfuerzo que acompaña y califica a ese ejercicio. Se trata, por consiguiente, de una actividad esforzada, y su antónimo es el «descanso», ya en el sentido de una actividad que no cansa, ya como suspensión de toda clase y forma de actividad, en tanto que ello es posible, como acontece en el sueño que restaura las fuerzas para ponerlas nuevamente en condiciones de surtir sus efectos.

La etimología de la palabra «trabajo» apunta indudablemente a la actividad esforzada

(onerosa, molesta). La voz latina *trepalium,* de la cual deriva el vocablo en cuestión, es el nombre de un instrumento de tortura: una especie de cepo, con *tres palos* cruzados, al cual se ataba la víctima. *Tripaliare,* de donde viene «trabajar», significó, inicialmente, atar a un hombre al *trepalium,* y luego, por extensión, cualquier modo o forma de suplicio. Por su parte, el sustantivo latino *labor* incluye la significación de un esfuerzo o molestia en la práctica de alguna actividad; de ahí que sean equivalentes entre sí los adjetivos «laborioso» y «trabajoso». Todos estos vocablos coinciden en remitir a un padecer que acompaña a un hacer. El trabajo en sentido estricto es, radicalmente, actividad; pero el sujeto que lo lleva a cabo no es solamente activo, sino también pasivo; no se comporta sólo como agente, sino como paciente, y ello de tal manera, que el trabajo es en él una cierta «contrariedad»: por un lado, el ejercicio de una fuerza y, por otro, el padecimiento de una carga, de un peso que es necesario soportar y que molesta a quien lo tiene que sufrir (en ocasiones, lo que más molesta es el «tener que aguantarlo», la *necesidad* de sufrirlo, aunque el peso sea leve). Por tanto, puede ocurrir que el trabajo se realice con gusto, pero no *por* un *puro* gusto ya que incluye el padecimiento de una carga. Si no implicase ninguna, no sería trabajo *sensu stricto,* sino pura y libre actividad.

* * *

Los temas de que se ocupan las consideraciones subsiguientes se refieren todos ellos al trabajo en su más estricto sentido: el que tiene un carácter oneroso y no constituye un fin, sino tan sólo un medio. Las cuestiones más relevantes que acerca del trabajo así entendido van aquí a debatirse pertenecen a dos sectores: la *ontología* y la *ética* de la actividad laboral. (El tema de los aspectos psicológicos tiene un cierto interés, pero no se presenta como verdaderamente decisivo; y lo más esencial de él está presente en las otras cuestiones; a lo cual puede añadirse que las actitudes subjetivas ante el hecho mismo del trabajo, y en relación a su onerosidad, son tan diferentes entre sí como unos hombres de otros y como las varias situaciones por las que atraviesa un mismo hombre).

La *ontología* del trabajo se centra sobre todo en la pregunta por el *ser esencial* de éste. Para responder a esa pregunta se brinda aquí la fórmula que sigue: «el trabajo es la actividad que el hombre ejerce, de una manera libre y onerosa, con el fin de lograr los medios que le hacen falta para poder dar satisfacción a sus propias necesidades». En esta fórmula se considera el trabajo como una realidad perteneciente al ámbito específico del hombre y, dentro de este dominio, se le toma a su vez en la acepción estricta que antes se consignó. La definición así propuesta hace abstracción de los diversos tipos de trabajo: atiende exclusivamente al denominador común de todos ellos y, por ende, hace caso omiso de su graduación o jerarquía.

El trabajo es primordialmente actividad. Aunque a veces se da el nombre de trabajo a los productos de éste —sobre todo, a los de carácter material—, esos productos son trabajos solamente en razón de su origen, no en su entidad intrínseca. Son, si se prefiere hablar así, trabajo «cristalizado». Su existencia comienza cuando la actividad de la que surgen se termina; e inversamente, lo que de un modo intrínseco y formal se denomina

trabajo es una actividad que pierde el ser cuando el producto correspondiente está ya hecho. Cabe, pues, hacer la distinción, a efectos terminológicos, del «trabajo-actividad», por una parte, y el «trabajo-producto», por la otra (aunque a su vez el segundo pueda ser de tal índole que resulte viable utilizarlo en unas nuevas actividades productivas). Por lo demás, la distinción del «trabajo-actividad» y el «trabajo-producto» no siempre se corresponde con la de dos entidades diferentes. Cuando el trabajo-actividad no es ningún cuerpo, sino lo designado con la palabra «servicio», el hacerlo y lo hecho se identifican realmente.

La actividad en la que el trabajo consiste es ejercida por el ser humano. Con ello se significan al mismo tiempo dos cosas: por una parte, que de un modo formal y propio, sólo el hombre es trabajador, y, por otra, que el hombre no puede ser, esencialmente, un producto de su trabajo. Lo primero no se opone en modo alguno a la evidente verdad de que, además del hombre, hay otros seres que también producen. Pero la producción que *stricto sensu* se denomina trabajo es la que el hombre, y sólo él, ejecuta; y esto equivale a decir que el trabajo es una actividad que el hombre ejerce justamente en tanto que hombre: como un ser a la vez racional y animal. La distinción entre el trabajo físico y el trabajo mental o intelectual, tan frecuentemente subrayada, sólo tiene por base el predominio de uno de los dos factores concurrentes en la entidad del trabajo, nunca la exclusividad de uno de ellos, aunque hay trabajos tan físicos que no parecen intelectuales de ninguna manera, y trabajos tan intelectuales que no cabe verles de inmediato su coeficiente físico, por tenerlo tan sólo en la escasa dosis requerida por su índole humana. (Incluso cuando se ocupa de los conceptos y los problemas más abstractos, el hombre pone en actividad las energías de su sistema nervioso).

Ahora bien, por comportarse como sujeto activo del trabajo, el hombre no puede ser radicalmente su sujeto pasivo, es decir, un puro efecto o producto de su actividad de trabajar. Marx afirma que «al producir los medios de su vida, los hombres producen su propia vida material de una manera indirecta» *(indem die Menschen ihren Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst,* cf. *La ideol. alem.,* p. 21, vol. III de las *Obras* de Marx y Engels, edic. del *Instit. für Marx.-Leninismus).* Pero es el caso que la producción que el hombre logra de su propia vida material no puede considerarse, ni siquiera indirectamente, como un darse a sí mismo el hombre, de una manera absoluta, la realidad material de su vivir. Es cierto que el hombre logra mantenerse en la vida produciendo unos medios que materialmente ésta requiere, pero para ello es necesario que el hombre esté ya viviendo y que tenga en sí mismo, y también fuera de sí, los recursos imprescindibles para la producción, indirecta o mediata, de su propia vida material. Dicho de otra manera: la autoproducción de la vida material del ser humano es no sólo indirecta, sino también relativa, por cuanto que presupone la existencia, por un lado, del hombre mismo y, por otra parte, de unas disponibilidades o unos medios que no son un producto de él (ni siquiera lo son los que en el mismo hombre se han de dar para que éste realice la actividad del trabajo).

La libertad que en la definición aquí propuesta se atribuye al trabajo no excluye la necesidad de trabajar como una cierta exigencia de la vida específica del hombre. Por no

ser absoluta, sino solamente relativa, esta exigencia puede armonizarse con la libertad del trabajo. Aunque éste, en la especie humana, es necesario para poder pervivir, no es a su vez necesario que el pervivir sea apetecido por el hombre. La necesidad que aquí se excluye es la ontológica, no la ética. El deber de conservar la propia vida presupone (lo mismo que cualquier otro deber) la libertad del sujeto correspondiente. Así, pues, el trabajo es libre en su ser esencial, aun en el caso de lo que se llama un trabajo forzado. También éste es realmente libre según su ser esencial, en el mismo sentido en que es libre en el hombre el querer pervivir. Ni este querer se da de una manera puramente instintiva, ni tampoco es instintiva puramente la tendencia humana a trabajar.

El carácter oneroso del trabajo no se opone a la libertad de lo esencial de su ser. Y, a la inversa, no por ser libre deja el trabajo de ser una realidad onerosa. El trabajo no está libre de tener, en mayor o menor medida, el carácter propio de una carga; pero ello no demuestra en modo alguno que no sea «esencialmente» libre. El tener que aguantar o soportar una carga es una necesidad tan relativa como la del trabajo: presupone que el hombre quiera pervivir, lo cual, por muy «natural» que nos parezca, y sin duda lo es, no acontece en la forma de una acción puramente instintiva. El querer pervivir es un preferir seguir viviendo, a pesar de la carga del trabajo y de todas las que la vida trae consigo. Y la onerosidad que pertenece, de un modo constitutivo, a la realidad del trabajo, es objeto de un libre consentimiento, no de un «gusto» o de una especial inclinación. De ahí la oportunidad de distinguir entre la índole esencialmente libre del trabajo, que es lo que aquí se afirma, y el trabajar por puro y simple gusto, que es lo que aquí se niega. Lo que se hace no solamente *con* gusto, sino *por* el puro y simple gusto de llevarlo a la práctica, sin que cueste ningún esfuerzo, no es *sensu stricto* un trabajo, sino diversión, juego o recreo, aunque cabe la posibilidad de «prestigiarlo» con epítetos laborales.

* * *

De una manera directa, la finalidad del trabajo la constituyen los medios que con él se han de producir para que el hombre pueda satisfacer sus propias necesidades. Esta «satisfacción» es el objetivo último del trabajo: lo que en definitiva se pretende con él. Entre ella y la actividad de trabajar se intercalan los medios producidos por ésta. Esos medios pueden encadenarse de tal forma que se subordinen entre sí, constituyendo una serie cuyos eslabones, en principio, se adicionen en una suma tan larga como se quiera, aunque nunca infinita. (Ningún número efectivo es infinito, pues si alguno lo fuera, no cabría otro superior a él, lo cual es contradictorio con la «posibilidad» inagotable de pensar en un número mayor que cualquier otro dado). El progreso técnico alarga esa cadena, multiplicando los medios de lograr otros medios.

Las necesidades para cuya satisfacción sirve el trabajo son las que el hombre siente como suyas, tanto por su carácter de animal como en virtud de su índole racional. Estas necesidades no componen un sistema cerrado. En oposición a lo que ocurre con cada una de las diversas especies de los demás animales, las necesidades que el hombre puede llegar a sentir desbordan todo sistema incapaz, por principio, de integrar otras

necesidades diferentes de las que están ya dadas. Ello se debe a que el horizonte abierto al hombre por la realidad de su espíritu no tiene limitación: es tan amplio como el del mismo ser en cuanto ser. Para el hombre no hay nada que no pueda llegar a ser objeto de una cierta necesidad. El adagio según el cual «nadie puede decir, en este mundo, de este agua no beberé» apunta, en definitiva, a una sed sin límite alguno (no la del cuerpo, sino la del espíritu del hombre, mientras éste no alcanza la posesión de Dios).

«El animal irracional —observa Hegel— tiene un círculo limitado de medios y de maneras de satisfacer sus igualmente limitadas necesidades. El hombre, también en esta misma conexión, muestra que la desborda y que él mismo es universal» *(das Tier hat einen beschränkten Zirkel von Mitteln und Weisen der Befriedigung gleichfalls beschränkten Bedürfnissen. Der Mensch beweisst auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit,* consúltese *Princ. de Filos. del Der.,* parág. 190). Esta tesis de Hegel se halla en el fondo de la distinción establecida por Marx entre la universalidad de la manera humana de producir y la índole parcial o unilateral del modo en que el animal irracional produce. Éste «produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente» (*es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert,* cf. *Manuscr. filos.-económ.,* p. 517, edic. del *Inst. für Marx.-Leninismus*). La consecuencia que debe inferirse, en buena lógica, de estas palabras de Marx es bien ajena al radical materialismo que el propio Marx sostiene en el conjunto de su pensamiento filosófico. La irrestricta amplitud del horizonte de los productos humanos presupone en el hombre un factor espiritual que no por unirse a un cuerpo deja de ser, en sí mismo, radicalmente inmaterial o incorpóreo.

Hay en el hombre algunas necesidades (por ejemplo, la de nutrirse, o la del vestido y la vivienda) que implican la corporeidad del hombre mismo. Si no tuviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por estas necesidades, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no son materiales simplemente. De ahí que la producción de los recursos precisos para darles satisfacción tenga ese horizonte ilimitado en que el trabajo se mueve, incluso cuando las necesidades a que sirve son las básicas en la dimensión que compartimos con los demás animales. Estas necesidades nos afectan a través de la mediación de nuestro espíritu, como impregnadas o selladas por él (nunca son, en efecto, pura y simplemente materiales).

* * *

Las cuestiones *éticas* más relevantes que el trabajo plantea se esquematizan en dos: el *derecho* al trabajo y el *deber* o la obligación de trabajar. Aquí se examinarán estos dos temas en sus dimensiones esenciales, las únicas pertinentes al modo más filosófico de examinar el trabajo en su aspecto moral.

El derecho al trabajo es natural y no solamente positivo. La función del Poder civil, en lo que concierne a este derecho, consiste en su protección y en determinar las condiciones de su ejercicio efectivo, de acuerdo con lo que exige el bien común y a la vista de las concretas circunstancias de la respectiva sociedad. La afirmación de que el

derecho al trabajo es natural no equivale a la negación del derecho-deber de la autoridad en orden a establecer las condiciones de su efectivo ejercicio.

Aunque el derecho que el hombre tiene al trabajo es natural, no posee el carácter de un axioma, sino el propio de una conclusión o de un teorema, es decir, el de algo cuya verdad no se hace presente al hombre de una manera inmediata, sino en virtud de alguna demostración (véase, en «Derecho», la índole inferencial o deductiva, no instintiva, del modo en que el hombre capta lo que le concierne como justo en razón de la misma índole de su ser natural). El fundamento del derecho al trabajo está en otros derechos naturales: el de conservar la vida propia y el de contribuir al bien común. Del primero de estos derechos lo más frecuente es limitarse a alegarlo con ocasión, tan sólo, de la licitud de la defensa que de su propia vida puede el hombre llevar a cabo frente a un injusto agresor. Pero el trabajo es otra de las formas en que el hombre conserva su existencia: el modo en que habitualmente el ser humano se procura los medios para poder vivir. Así, pues, el derecho al trabajo es natural porque la tendencia a pervivir es natural en el hombre y porque el trabajo es el medio más habitual y natural de conseguir los recursos que para pervivir requiere el hombre. La índole natural del derecho al trabajo se infiere de esta cadena de «naturalidades», cuyo nexo percibe la razón.

Ahora bien, por estar basado en la tendencia natural del hombre a pervivir, el derecho al trabajo es, en su misma esencia, un derecho a pervivir «humanamente», no de cualquier manera: sobre todo, no de mala manera, sino de acuerdo con lo que distingue al hombre mismo de los demás animales. La natural tendencia humana a pervivir es la tendencia natural del hombre a pervivir de una manera humana: adecuada, «ajustada» a las exigencias del modo natural de ser del hombre. Lo justo, en lo que concierne a la manera en la que el hombre vive, es que ésta se «ajuste» a esas exigencias objetivas, nunca identificables a las del animal irracional, ni siquiera en las dimensiones que con éste comparte el ser humano. Por consiguiente, el derecho al trabajo es también el poder moral de satisfacer, con los medios que el trabajo proporciona, las necesidades del espíritu en cuanto condicionadas, en el hombre, por la satisfacción de las necesidades materiales. Y es, asimismo, el derecho a que el espíritu humano se comporte como algo más que como un instrumento que se usa en la actividad del trabajo.

El derecho de contribuir al bien común es la otra base del derecho al trabajo. También esta otra base es natural, y lo es en razón de la índole social que el hombre tiene por virtud, justamente, de su propia naturaleza (véase «Sociedad»). Tan natural le es al hombre el estar afectado por una inclinación a convivir, como el tener una tendencia a pervivir. Pero la convivencia no es posible sin la subordinación al bien común, el cual a su vez requiere que cada miembro de la sociedad contribuya a él de alguna forma, y el trabajo es una de las formas en que el hombre contribuye al bien común: el modo en que el ciudadano, con su personal esfuerzo productivo, aporta uno de los medios necesarios para lograr ese bien. Por consiguiente, el derecho al trabajo es natural, porque al hombre le es natural la índole o condición de ciudadano y porque a su vez es natural que el ciudadano, para conseguir el bien común, aporte a éste su personal esfuerzo productivo. Esa aportación es algo justo porque se atiene o ajusta a la índole social del ser humano,

tan natural como la inclinación del hombre a pervivir.

* * *

Antes de pasar a la cuestión del trabajo como un deber, procede tener en cuenta otro sentido del derecho al trabajo. Ese sentido es el correspondiente al trabajo como producto. ¿Da el trabajo-actividad algún derecho a la propiedad del trabajo-producto? El derecho de propiedad y el derecho al trabajo son intrínsecamente diferentes, pero lo que ahora se pregunta es si la actividad de trabajar confiere, a quien la ejecuta, el derecho a la propiedad del producto correspondiente.

Para negarlo, sería menester pensar que la actividad del trabajo se realiza sin que deliberadamente lo pretenda el titular respectivo, tal como sucede, por ejemplo, en la producción que corre a cargo de la actividad de una máquina. Las máquinas no son sujetos de derechos (ni del derecho al trabajo ni del derecho a la propiedad, ni de ninguna otra clase de ese libre dominio en que el derecho consiste esencialmente). Pero el hombre no es una máquina, como tampoco es maquinal *sensu stricto* la actividad productiva que se lleva a cabo al trabajar.

Por su propia naturaleza, la actividad del trabajo es un uso que el hombre hace de sí mismo, al ejercer un poder sobre el cual tiene un derecho natural de propiedad (véase, en «Derecho», la capacidad moral de libre dominio útil que respecto de sí propio y, por tanto, respecto de sus poderes naturales, tiene el hombre). En consecuencia, el efecto resultante de ese uso pertenece, de una manera natural también, al hombre al que en cada caso pertenezca el poder usado en el trabajo. Ese hombre, y no ningún otro, es, por naturaleza, el titular del derecho a la propiedad de ese efecto, por ser su libre y efectiva causa productora, aunque solamente en la medida en que de hecho lo sea. Si en su trabajo se ha aprovechado de algún medio que no es de su propiedad, el efecto de ese trabajo no le pertenece enteramente: no es, por completo, suyo. En ese caso, confluyen, sobre uno y el mismo efecto, dos derechos de propiedad: el del dueño del medio utilizado y el del hombre que se ha servido de este medio al realizar el trabajo.

Por otro lado, la división o especialización de la actividad de trabajar permite que, al intercambiarse los productos, se intercambien los titulares de los derechos de propiedad correspondientes. Para el bien común es, en principio, útil la división del trabajo, y lo es no sólo materialmente, por la mejor calidad de los efectos materiales que se obtienen con este procedimiento, sino también moralmente, por ser el «libre intercambio», en principio también, un modo de solidaridad o mutua ayuda, que refuerza la unión entre los ciudadanos, dando ocasión a que éstos puedan poner en práctica, respecto de los productos del trabajo, la virtud moral que lleva el hombre de justicia conmutativa (véase «Justicia»).

Las más fundamentales objeciones a la división del trabajo (especialmente formuladas por Marx, aunque bajo el influjo de Rousseau) se basan en que, al unirse este sistema con la propiedad privada de los medios productivos, surgen la alienación y la explotación del trabajo de los hombres que no son dueños de estos medios. La propuesta de Marx,

en este aspecto, estriba en que se elimine no solamente esa forma de propiedad privada, sino también el trabajo especializado, que se enlaza con ella. De lo contrario, según piensa Marx, el trabajador se convierte en mercancía, funcionando, además, como un esclavo del capitalista y de sus máquinas. Una de las críticas más serias a estas ideas de Marx es la expresada —con el acierto de una síntesis ceñida a lo más esencial, aunque debe complementársela con algunas observaciones— en las siguientes palabras de R. Mondolfo:

«Marx atribuía la alienación a la división del trabajo y a su unión con la propiedad privada (de los bienes productivos). Pero la abolición de la propiedad privada puede anular tan sólo ese elemento de la producción representado por la reducción del hombre a mercancía y por la humillación de servir al provecho del capitalista; no anularía, en cambio, el otro elemento constituido por la reducción del hombre a autómata, a siervo de la máquina […]. Ni tampoco se trata de soñar, con Rousseau, en una abolición de la división del trabajo, para devolverle al productor su unidad del hombre. El problema de la alienación aparece ligado al proceso de la producción industrializada […]. No es privativo del régimen capitalista» (cf. *El humanismo de Marx,* p. 117, Fondo de Cult. Económ., México-Buenos Aires, 1964).

Como complemento a estas afirmaciones de R. Mondolfo, pueden ser útiles las siguientes observaciones: *a)* en un sistema de división o especialización del trabajo-actividad, el trabajo-producto tiene, entre otras características, la índole de una cierta mercancía, tanto si es como si no es el ciudadano particular quien lo compra. Y muy bien puede ocurrir que resulte peor pagado si quien lo compra es solamente el gobernante, en vez de un particular en competencia con otro; *b)* el servir a otro hombre —gobernante o capitalista—recibiendo, en compensación, un servicio o beneficio equivalente al prestado, no es en sí ninguna humillación, sino un modo de solidaridad o mutua ayuda, y sólo puede parecer humillante si se confunde la dignidad del ser humano con el vicio de la soberbia; *c)* la conversión del trabajo-actividad en servidumbre a la máquina debe ser inequívocamente eliminada, sin suprimir las máquinas «humanamente» usadas por el hombre y «humanizando» el uso de las otras, o aboliéndolo, si su correcto uso es inviable —al menos, mientras lo sea—, aunque ello implique, económicamente hablando, la renuncia a unos beneficios materialmente superiores, y siempre sobre la base, dictada por el realismo, de que el trabajo-actividad no es ningún juego, aunque tampoco se le ha de hacer de tal manera que su sujeto activo se comporte como un animal irracional; *d)* una «buena organización» de la actividad laboral es la que permite la eficacia, sin constreñir a ese comportamiento que degrada al trabajador (las fórmulas mediante las cuales se consigue esa buena organización no las determina, en sus aspectos concretos, la filosofía moral, sino que son un producto del ingenio y de la prudencia mutuamente enlazados).

* * *

El deber de trabajar no es meramente de carácter contractual, ni procede tampoco, en

su último fundamento, de un dictamen del gobernante (o, hablando abstractamente, del Estado). Se trata, por el contrario, de un deber natural. Su fundamento más hondo es el deber de contribuir al bien común.

Quien dispone de medios suficientes para mantenerse en la existencia y para satisfacer también con ellos las necesidades materiales que en evitación de la miseria es menester cubrir, no tiene ningún deber de trabajar *con* vistas a conseguir esos dos objetivos. Pero ello no significa que no tenga *ningún* deber de trabajar. En el caso en cuestión y suponiendo que esos recursos suficientes sean de lícito origen, sigue dándose el deber de trabajar por una razón distinta: el deber de contribuir al bien común mediante un esfuerzo productivo (naturalmente, en la hipótesis de la posibilidad de este esfuerzo, ya que nadie está obligado a lo imposible).

A diferencia de lo acontecido en otras épocas, hoy está generalizada, en la mayor parte de los hombres, la convicción de que la ociosidad es, digámoslo así, «estéticamente inadmisible». No se piensa, por lo común, que el señorío estribe en la ociosidad. No se hace gala de ella, sino de lo contrario, e incluso con extremismos de mal gusto. Pero el problema del que aquí se trata no es, fundamentalmente, de carácter estético, ni mucho menos puede resolverse con la estética que «se lleva», o que «se usa», en una determinada situación psicológica social. En todo caso es un problema de esa estética que de un modo inmanente está en la ética. Por tanto, no es una cuestión de sentimientos en el sentido de que éstos constituyan lo esencial para determinar la solución.

El deber de contribuir al bien común con un personal esfuerzo productivo no se suple en virtud de ninguna otra forma de contribuir a este bien, pues ninguna de todas esas otras formas tiene el íntimo carácter personal que atañe a la ejecución de las actividades laborales. Así, por ejemplo, el pago de unos impuestos especiales no sería en este caso una medida simplemente económica para compensar el perjuicio hecho al bien común en su dimensión material, sino que habría de tener también la índole de una *pena* en la acepción moral de esta palabra.

Quien no contribuye al bien común con su personal esfuerzo productivo (sin estar inútil para ello) hace lesión a la justicia distributiva, en tanto que las cargas que ésta impone no son tan sólo de índole material, sino también íntimamente personales, tal como corresponde a la manera en que *éticamente* es necesaria la aportación del ciudadano al bien común. La dignidad de la *persona* humana requiere una aportación esencialmente distinta de la que puede lograrse, para el aspecto material de ese bien, con algo que no consiste en la actividad de una persona.

La «vida contemplativa» de determinados monjes y religiosos no se opone al deber de contribuir al bien común. Quienes llevan este modo de vivir aportan al bien común el servicio sobrenatural de su oración. (La razón por la que san Pablo, además de aportar su predicación del Evangelio, trabajó incluso manualmente, fue el no dar ocasión ni pretexto alguno al escándalo que pudiera haber surgido de la conducta contraria).

* * *

La práctica del trabajo es una de las maneras en que el hombre puede cumplir la voluntad de Dios, perfeccionando, con el ejercicio, las potencias que Él le ha otorgado. En virtud del trabajo, el hombre actúa como instrumento de Dios en el dominio y la transformación del Universo. La conciencia de esta función instrumental hace patente el sentido más radical y noble de las actividades laborales. De ahí que la efectividad de esa conciencia sea conveniente para el ser humano y que la falta de ella dé lugar a la máxima *alienación* que el trabajo puede sufrir: la de que el hombre, al cumplirlo, ignore la dimensión más radical de lo que él mismo está haciendo.

Universales

Al reflexionar sobre el lenguaje, advertimos que hay en él ciertas palabras con las que no designamos a un único o solo ser, sino a cualquiera de los componentes de una clase determinada. Así, la palabra «hombre», aunque está en singular, no se usa para designar en exclusiva un solo o único hombre, sino para significar todo individuo de nuestra misma especie. Por eso, cuando queremos referirnos a un hombre determinado y sólo a él, nos valemos de un nombre propio, si bien puede ocurrir que este nombre se emplee también para hablar de otros individuos igualmente pertenecientes a la clase de los seres humanos (o, tal vez, a otra clase).

De ahí la necesidad de sostener que hay realmente nombres comunes o palabras universales —cosa que, de hecho, nadie niega—, mientras que es discutible, en cambio, la existencia de palabras verdaderamente singulares o auténticos nombres propios. Y, sin embargo, toda palabra usada con una significación universal es, en sí misma, algo individual. Por ejemplo, la palabra «árbol», aquí escrita, es de suyo tan individual como cualquiera de los individuos que componen el grupo de los árboles. Así, pues, la universalidad de esta palabra se encuentra en la significación —en el sentido— que se le da al usarla para referirnos con ella a cualquier árbol, de forma, por consiguiente, que si en vez de emplearla de este modo la usamos para nombrar en exclusiva un árbol determinado, su sentido ya no sería universal, a pesar de que ella, en sí misma, no habría sufrido la menor modificación. Y otro tanto sucede con cualquier palabra universal. Por eso, en el lenguaje filosófico, se dice que las palabras comunes o universales son universales solamente *in significando,* no *in essendo:* por su sentido, no por su propio ser (lo que equivale a afirmar que son universales meramente semánticos o significativos).

Tampoco es en sí mismo universal ningún acto de pensamiento cuyo objeto consista, de un modo indeterminado, en cualquier individuo de una clase determinada. Tal acto de pensamiento se realiza cada vez que se asocia a una palabra una significación universal. Si ese acto de pensamiento es realizado no solamente por una, sino por varias personas, cabrá decir que es el mismo, no obstante la diversidad de los sujetos que efectivamente lo ejecutan. Pero ello sólo es verdad en el sentido de que todos estos sujetos han

realizado unos actos cuya clase es la misma, no en el sentido de que hayan ejecutado un solo acto que de suyo sea universal.

Todo acto —también el de asociar a una palabra una significación universal— es, en sí mismo, algo individual, tanto como lo son los individuos a los que se pueda referir. Por consiguiente, lo universal del acto de pensamiento que estamos considerando no es él mismo, sino lo que mediante él me represento, a saber: algo abstracto, que no conviene únicamente a un individuo de una clase determinada, sino, universalmente, a cualquiera de los que componen esa clase. Y ésta es la razón de que se diga, dentro del lenguaje filosófico, que ese acto de pensamiento —al que también se da el nombre de «concepto formal universal»— es solamente universal *in repraesentando,* no *in essendo,* o sea, no por su ser, sino por la función representativa que él ejerce.

La diferencia entre los universales semánticos y los representativos se deja ver con toda claridad. Los primeros no son más que unas palabras, mientras que los segundos son, en cambio, unos actos actos mentales: actos de concebir, que ejecutamos cada vez que al pensar nos referimos, no exclusivamente a un solo ser, sino, en una forma universal, a cualquiera de los que pertenecen a algún grupo.

Y hay todavía otros universales a los que en el idioma filosófico se les ha dado el nombre de universales *in causando,* es decir, causativos u operativos. A esta clase de universales pertenece todo individuo que posea la capacidad de producir varios seres (lo universal es siempre, de una u otra manera, algo de donde parte una relación que desemboca en una pluralidad). Pero también el universal causativo u operativo es, de suyo, un ser individual, tanto como cada uno de los seres producibles por él. (Dios, el máximo universal causativo u operativo, es en sí mismo un ser individual).

Así, pues, hasta aquí no hemos encontrado ningún ser que, en sí mismo, no sea individual. ¿Pero acaso puede haber algo que en sí mismo sea universal? He aquí el nervio de la cuestión que se discute al debatir el «problema de los universales».

Se llama «nominalismo» a la tesis según la cual los únicos universales existentes son las palabras universales o comunes *(nomina communia, nomina universalia).* Hay también un *nominalismo simplemente metodológico,* que no trata de enseñar nada acerca de la cuestión de si existe, o no existe, algo que sea en sí mismo universal, limitándose a proceder como si todos los seres fuesen efectivamente individuales. En oposición a esta doctrina, la anterior es llamada «nominalismo dogmático» (de δόγμα, término griego que significa «enseñanza»), puesto que enseña que las palabras comunes o universales son los únicos universales existentes.

La teoría del nominalismo más estricto suele ser, en primer lugar, atribuida a Heráclito, así como a su discípulo Cratilo. En la Antigüedad son también partidarios de esta doctrina el filósofo cínico Antístenes y los epicúreos. Como defensores de esta posición en la Edad Media se encuentran Roscelino y los adversarios de san Anselmo, y en la Edad Moderna, Hobbes, Locke y, en general, todos los empiristas, como Hume, Condillac, A. Comte, J. Stuart Mill, Spencer, etc. En nuestra época el nominalismo más estricto es defendido por los pensadores neopositivistas menos evolucionados.

El más destacado representante del nominalismo simplemente metodológico es, tal

vez, el filósofo contemporáneo Nelson Goodman, que define su posición diciendo que consiste en exigir que todas las entidades aceptadas sean tratadas como individuos (sin decidir si realmente lo son, o no lo son, en sí mismas). Una actitud similar es la del lógico contemporáneo W. van Orman Quine, si bien éste se inclina al «conceptualismo», al menos como un refugio al que puede acogerse el nominalista, «consolando su puritana conciencia con el pensamiento de no haber caído tan bajo como para fumar el hachís platónico».

Como se ve, los términos «conceptualismo» y «platónico» designan en esta frase de Quine unas posiciones diferentes de la nominalista. En general, se llama *conceptualismo* a la teoría que mantiene que, además de existir palabras universales, hay también conceptos universales, en el mismo sentido en que ya antes hemos hablado de ellos, es decir, como algo que tampoco es en sí mismo universal, sino individual, aunque tenga a su cargo una función universalmente representativa. Tal es la posición sustentada en la Antigüedad por los estoicos, en la Edad Media (ya en su etapa más próxima al Renacimiento) por Occam, Buridano, Pierre d'Ailly y G. Biel, y, dentro de la época moderna, por Kant y sus seguidores. En la filosofía contemporánea mantienen una actitud idéntica (al menos, en lo esencial) a la conceptualista Poincaré, Brower, Weyl y, en ocasiones, el ya citado Quine, así como los discípulos de ellos (especialmente, en el campo de la teoría filosófica de la matemática).

El «platonismo», como teoría generalmente atribuida a Platón y a sus más fieles discípulos, es una, mas no la única, forma de la actitud que, a propósito del problema de los universales, se suele llamar *realismo.* Si se prescinde de sus variantes, esta actitud puede definirse globalmente como la teoría según la cual no hay tan sólo palabras universales y conceptos también universales, sino, además, algo extramentalmente universal en sí mismo o de suyo.

Las formas de esta actitud ante el problema de los universales se reducen esencialmente a dos: la que sostiene que lo universal en sí mismo existe *fuera* de lo individual y la que afirma que existe *en* los individuos. La primera de estas posiciones es la sustentada por Platón (según la interpretación más extendida a partir de Aristóteles). Y, a su vez, la otra posición tiene tres variantes: *a)* la aristotélico-tomista (que es igualmente la de Boecio, Anselmo de Canterbury y un gran número de «escolásticos» no sólo medievales y modernos, sino contemporáneos también: Santiago María Ramírez, Manser, Gilson, Maritain, Fabro, etc.; *b)* las de Husserl y algunos fenomenólogos como M. Scheler y N. Hartmann, y *c)* la representada en la Edad Media por Guillermo de Champeaux y a la cual son afines, en la Antigüedad, la de los neoplatónicos y, en la época moderna, las de Hegel y Schelling.

* * *

Para expresar con la mayor claridad y exactitud las diferencias entre todas las formas del realismo de los universales, a la vez que para enjuiciar su respectivo valor y el de las posiciones del nominalismo y del conceptualismo, el mejor modo de proceder es

concentrar la atención en la doctrina más elaborada y que ha mantenido el diálogo con un número mayor de pensadores. Esta doctrina, la aristotélico-tomista, ha sido denominada por algunos de sus representantes (por ejemplo, J. Gredt) *realismo moderado.* ¿Merece, efectivamente, que se le dé ese nombre? ¿Y cabe a partir de ella calibrar justamente las ventajas y desventajas de las otras teorías? Todo esto es lo que a continuación vamos a ver con el mínimo detenimiento imprescindible, aunque limitándonos también a lo más esencial.

1. Examinemos, en primer lugar, en qué coinciden y en qué discrepan entre sí la doctrina aristotélico-tomista y la platónica. Ante todo, ambas coinciden en admitir que, además de palabras y conceptos universales, hay también algo que es en sí mismo universal y que existe realmente. Por ejemplo, la índole humana, la manera de ser que cada hombre tiene en común con los otros y por la cual todos ellos difieren de los seres no humanos, es algo real, porque se da en cada hombre; es también algo universal, pues no se limita a poder darse en un único hombre solamente; y es, además, universal en sí mismo, por no ser ningún individuo (los individuos son, en este caso, los diversos hombres concretos, no su común índole de hombres). Y lo mismo sucede con la índole de animal, con la de planta y con tantas y tantas otras para todas las cuales haya, o pueda haber, diversos individuos que las tengan según formas o modos diferentes.

Pero, en oposición a la teoría platónica, la doctrina aristotélico-tomista no admite que toda palabra universal y todo concepto universal se refieran, en cada caso, a un ser propiamente dicho y que sea universal de suyo. Por ejemplo, lo que la expresión «el hombre» significaría si la tomásemos de una manera literal, y el objeto que entonces resultaría —si ello fuera posible— concebido, no son algo que propiamente pueda ser, porque, hablando en verdad y con rigor, no se puede decir que *el* hombre es, sino que un hombre individual y determinado es (o sea, que ese hombre es lo que fuere, o bien que ese hombre existe, o que es algo que hay). Por el contrario, para la teoría platónica (según el modo habitual de interpretarla), sería el hombre indeterminado, el inteligible y abstracto, el único que plenamente tiene ser, mientras que cada hombre individual y sensible se daría solamente como algo que se parece —en cada caso, con limitaciones y defectos— a ese abstracto arquetipo.

Se hace difícil creer que Platón admitiera ese hombre indeterminado, que no habría de ser ningún hombre individual, sino la pura «índole de hombre», tomada como algo independiente y verdaderamente subsistente. Pero lo que sin duda está bien claro es que ese hombre (si cabe llamarlo así) no tiene ningún lugar en la doctrina aristotélico-tomista, por lo cual no le alcanza a ésta la objeción, con tanta frecuencia dirigida por algunos nominalistas actuales contra lo que ellos llaman «platonismo», y según la cual expresiones tales como «hombre», «árbol», «piedra», etc., no tienen ningún sentido o, mejor, solamente lo tienen cuando están referidas a algo individual.

La referencia a lo individual está expresamente formulada en la doctrina aristotélico-tomista de los universales *in essendo.* Según esta doctrina, lo universal en sí mismo es algo común a varios seres individuales, pero no a la manera en que un lugar es común a los seres que en él se alojan. Un lugar común a varios seres no es algo que se dé en ellos,

sino al revés: son ellos los que se dan en ese mismo lugar. En cambio, lo universal de suyo o *in essendo* es, o está, en cada uno de los individuos respecto de los cuales se comporta como algo común. De ahí que ese universal no se confunda con una pura y simple colección, ni con ningún conjunto, ni con ninguna clase. Una clase, un conjunto, una colección no son ni están en los respectivos individuos, sino justo al contrario: cada uno de éstos es, o está, en la clase correspondiente, o en el conjunto al que pertenecen todos ellos, o en la colección por todos ellos integrada.

2. También Husserl sostiene la imposibilidad de reducir este tipo de universales a la pluralidad de los seres con los cuales se relaciona. Así, pongamos por caso, la manera de ser de los triángulos —la triangularidad— no es el conjunto, ni la colección, ni la clase de todos los triángulos. Todavía más: un conjunto, una colección, una clase no tendrían unidad alguna si en los miembros correspondientes no se diese una misma nota como algo que afecta a cada miembro. Indudablemente, Husserl tiene toda la razón en este punto. Porque aun cuando se tratase, por ejemplo, de una mera colección constituida por unos individuos muy distintos, todos los cuales se hallaran en un mismo lugar común, no sería verdad que lo común a todos ellos se limita al lugar en el que se encuentran, puesto que por lo pronto hay que decir que también les es común a todos ellos el estar en ese lugar, y este estar, a su vez, no es algo en que ellos se dan, sino algo que se da en ellos (en todos y cada uno).

Hay, sin embargo, una importante diferencia entre la doctrina de Husserl y la aristotélico-tomista. Para Husserl, todo cuanto no encierra ninguna contradicción es un ser propiamente dicho, sin que importe para nada que sea abstracto. Lo abstracto que no contiene ninguna contradicción es, para Husserl, algo a lo que conviene la existencia, no una existencia real, sino ideal, pero, en resolución, una verdadera existencia, la cual le constituye, por tanto, en un verdadero ser. En cambio, para la teoría aristotélico-tomista lo abstracto en tanto que abstracto no es un ser verdadero, sino tan sólo un ente de razón, un puro y simple objeto del pensar. Y no es que la «índole de hombre», por ejemplo, no sea un verdadero ser, sino que sólo lo es en cuanto dada en los individuos humanos con las concretas determinaciones que le afectan en cada uno de ellos. O dicho de otra manera: lo abstracto sólo es posible, como un verdadero ser, en los seres concretos. Fuera de ellos resulta tan imposible, ya en principio, como todo lo que contiene una interna contradicción.

Así, pues, la doctrina de Husserl afirma, por una parte, que lo universal en sí mismo es algo que puede darse en lo concreto e individual y, al hacer esta afirmación, coincide, evidentemente, con la teoría aristotélico-tomista; pero discrepa, en cambio, de esta teoría al afirmar que lo universal en sí mismo no necesita individualizarse para constituirse propiamente como un verdadero ser. De ahí que la teoría husserliana sea, en cierto modo, una concepción intermedia entre la platónica y la aristotélico-tomista.

3. Comparemos ahora el pensamiento aristotélico-tomista con las tesis de los neoplatónicos, Guillermo de Champeaux, Hegel y Schelling acerca de la relación entre lo universal en sí mismo y lo individual. Aunque cada una de estas tesis tiene su propio matiz, todas ellas coinciden en una clara infravaloración del ser individual. También se

mantiene en ellas que lo que es en sí mismo universal se da en los seres individuales, pero de tal manera, sin embargo, que lo universal presente en éstos es lo que, en rigor y propiamente, merece llamarse ser, mientras que, en cambio, aquello que le confiere su individualidad y concreción es cosa meramente accidental (G. de Champeaux) o algo simplemente fenoménico, apariencial o manifestativo (neoplatónicos, Hegel y Schelling).

Esta infravaloración del individuo se debe principalmente a que, así como lo universal permanece o subsiste, lo individual, por el contrario, es efímero y transitorio. Porque, realmente, no sólo cambian en cada ser individual sus determinaciones más concretas, sino que, además, ellos mismos van desapareciendo, mientras que lo universal es inmutable y no deja de ser. Por ejemplo: los seres humanos individuales son mortales, pero la especie humana se mantiene.

Frente a este argumento, la respuesta aristotélico-tomista consiste sencillamente en afirmar que la especie humana se mantiene mientras hay hombres concretos y singulares, o aun en el caso de que solamente hubiera uno, pero no si ya no quedase ningún individuo humano. Y lo mismo acontecería con cualquier otra especie de la que no quedase ni siquiera un solo ejemplar. Ello permite hablar (y así, de hecho, hablan, por ejemplo, los biólogos) de ciertas «especies extinguidas». Lo que con estos términos se expresa es que no queda ya ni un ejemplar de ninguna de esas especies, o que sólo quedan unos restos que, por bien conservados que se encuentren, no tienen la integridad de las notas características de su grupo o su clase. De este modo, el hablar de especies extinguidas no presupone el creer que éstas hayan existido en otro tiempo en cuanto dadas con independencia de sus correspondientes ejemplares. Lo único que al hablar de esas especies resulta efectivamente presupuesto es que en alguna época pasada hubo unos seres individuales en los cuales se daban todas las características o notas por las que ellas mismas se definen. En suma: considerada con independencia de todo ser concreto y singular, ninguna especie posee un auténtico ser. El único ser que así tomadas pueden tener las especies se reduce al de un simple ente de razón; mero objeto de pensamiento.

Pero todavía se ha de añadir que, incluso como meros entes de razón, solamente se dan si se las piensa bajo la forma propia del ser individual, es decir, «como si» fuesen unos individuos, dentro de los cuales, a su vez, hubiera realmente otros, subordinados a ellos. De esta manera, nos imaginamos las especies —y, asimismo, los géneros— como unos recipientes «ideales» donde damos alojamiento a los seres reales. Pero ello, evidentemente, no pasa de ser una ficción, por más que a veces nos resulte útil. Claro está que el peor servicio que semejante ficción pudiera hacernos sería el de llevarnos a pensar que en ella nos encontramos con un auténtico ser.

Por lo demás, la infravaloración del ser individual lleva lógicamente, si se procede con efectivo rigor, a consecuencias muy graves, ante todo en la ontología, pero también en la antropología y asimismo en la ética. Comprobémoslo, siquiera sea sumariamente.

Si se piensa que los individuos sólo tienen un valor accidental y secundario, es comprensible que sus diferencias resulten desatendidas, o que no se las considere relevantes al lado de lo común. Respecto de cada grupo de individuos, lo importante sería, de esta manera, aquello en lo que coinciden los seres así agrupados, por muchas

que puedan ser las diferencias que entre ellos existan. Tan árbol es una encina como un pino, y tan hombre un ser humano como otro. Pero aún no habríamos dado más que el primer paso. Porque después de esto, y como quiera que cabe seguir haciendo grupos con los grupos, en virtud de esta misma «lógica igualitarista» se menospreciarían las diferencias entre unos grupos y otros, pasando de las especies a sus géneros próximos; de éstos, a su vez, se ascendería a los últimos o supremos; y, en resolución, se llegaría a esa completa «noche en que todos los gatos son pardos», o, para decirlo sin metáforas, a esa perfecta y absoluta homogeneidad en la que todos los seres se equilibran y quedan mutuamente indiscernidos por la sola razón de que el «ser» les conviene a todos ellos.

Ahora bien, como por mucho que se infravalore al individuo, no es posible pensar sin referirse a alguno, resulta que en esa máxima abstracción sigue dándose un individuo, a pesar de ella. Lo que sucede es que ese individuo resistente a la más igualitarista de todas las abstracciones es el único compatible con el máximo anti-igualitarismo: un único ser real que contiene en sí propio toda la realidad, de tal modo, por ende, que cualquier otro ser en que entonces se piense se reduce a un mero fenómeno o aspecto —simple apariencia o manifestación— de ese omnímodo Ser. Pero este Ser absoluto es, por cierto, el Dios del panteísmo, un Dios que no solamente es un Ser absoluto, sino además un ser tan absolutista, que absorbe en su entidad todos los seres, sin dejarlos realmente ser. Y en ello estriba, en resumen, la peor de las consecuencias a que en la ontología cabe llegar, si se toma por punto de partida la infravaloración de todos los individuos que no tienen el ser en plenitud, sino tan sólo de una manera limitada.

En el ámbito, más estrecho, de la antropología la más grave de todas las consecuencias en que, sin rebasar aún ese dominio, viene a incurrir la mentalidad abstraccionista es la indiscriminada igualación del ser de todos los hombres. Cada individuo humano resulta, de esta manera, sólo un sumando a contar entre —y junto con— los demás partícipes de su especie, de forma que lo que en definitiva cuenta no es, realmente, ningún hombre concreto, sino la índole en que coinciden todos ellos: la humanidad, como modo específico de ser, o bien como el conjunto igualitario de la totalidad de los hombres.

Lógicamente, dentro de esta visión abstraccionista, no hay sitio para la concreta intimidad de cada individuo humano. Lo único que así cabe es referirse a la intimidad constitutiva de una de las varias notas *específicas* que tiene la *especie* humana, sin prestar atención a que en cada ejemplar de ésta se realiza concretamente de una manera irrepetible y singular. Y, de esta suerte, la pura y simple utilidad abstracta, tomada como si fuera una auténtica y efectiva intimidad, se reduce a un mero ente de razón (incapaz de surtir efectos reales: entre ellos, el ejercicio de una intimidad compartida por individuos humanos, sin que ninguno de éstos, para lograrla, deje de aportar a ella, en cada caso, lo que él tiene de propio y peculiar).

Y, todavía en el ámbito antropológico, esa misma visión abstraccionista impide, o al menos tiende a impedir, la clara y distinta percepción de las diferencias existentes entre los tipos de hombres y entre las diversas sociedades (por ejemplo, entre la familia y la sociedad civil o transfamiliar, o entre unos pueblos y otros, o entre unas y otras maneras de vivir en las distintas épocas, etc.). Todo lo cual constituye un empobrecimiento de la

plural realidad del ser humano; y aun sin entrar —cosa que en seguida hemos de hacer— en las consecuencias éticas de esta miopía, hay que afirmar que se trata, indudablemente, de una grave falta de realismo, es decir, de un realismo gravemente mermado, porque, a fuerza de subrayar lo abstractamente común, olvida las diferencias, o no les presta una lúcida y suficiente atención.

En el campo acotado por la ética, el peor de los resultados a los que todo este abstraccionismo, si se ejerce de un modo riguroso, tiene necesariamente que llegar, es la ceguera respecto de uno de los factores que articulan la noción cabal de la justicia. Porque ésta, en efecto, no es justicia cabal, sino injusticia, cuando no tiene en cuenta, al mismo tiempo que aquello en lo que coinciden todos los seres humanos, también el hecho de que individualmente se distinguen en su ser y en su obrar. El puro «igualitarismo» en la forma de comportarse unos hombres con otros —y, en general, de todos entre sí— es una gravísima injusticia, porque los hombres no somos absoluta y enteramente iguales, sino iguales únicamente en un sentido relativo y parcial, a saber: en relación a nuestra común índole específica, que no es todo lo que en cada uno de nosotros existe efectivamente, ni lo único que funciona en nuestro modo real de comportarnos.

Y de ello resulta, si se lleva la misma idea al ámbito de la ética política, que el *totalitarismo,* como forma de actuación de los gobernantes, viene a ser, en definitiva, la injusticia de que únicamente ellos funcionen como individuos que ejercen una personal iniciativa en la promoción del bien común, mientras que, en cambio, los súbditos se reducen a ser miembros gregarios de una masa servil, donde todos han de comportarse como abstractos y anónimos sumandos.

4. Los aciertos y los errores de la solución nominalista al problema de los universales aparecen muy claros en el contraste de esta solución con la brindada por el pensamiento aristotélico-tomista.

Consideremos, en primer lugar, aquello en lo que coinciden estas dos soluciones. Fácilmente cabe expresarlo en términos negativos: ninguna de ellas admite la infravaloración del ser individual (ni la infravaloración que se mantiene en la doctrina que acabamos de discutir, ni la sustentada por Platón, en lo que atañe, al menos, al ser individual sensible). Pero si en vez de hablar en términos negativos, tratamos de utilizar una fórmula positiva para resumir aquello en lo que coinciden la teoría del nominalismo y la del «realismo moderado», la cosa no resulta ya tan fácil. Si decimos que en ambas concepciones se sustenta que «únicamente lo individual puede tener un auténtico ser» expresamos algo común a estas dos concepciones, pero ello es tan cierto como ambiguo, pues cada uno lo toma de una manera distinta. En el nominalismo significa que sólo *los individuos* tienen auténtico ser, mientras que en el realismo moderado quiere decir que el auténtico ser sólo puede tenerlo lo *individual,* dentro del cual se incluye no sólo a los individuos, sino a todo cuanto pueda darse en varios de ellos y que en cada uno de los casos se da individualizado. Veamos con un ejemplo el sentido de esta diferencia.

Varios individuos alojados en un mismo lugar —al cual se llama su lugar común— tienen en común no solamente ese mismo lugar, sino el «estar en» él. Ahora bien, este

estar no es, a su vez, un lugar, ni tampoco ninguno de los individuos que se encuentran en ese lugar común a todos ellos. Finalmente, también hay que decir que ese estar no es la colección de los individuos de que hablamos, puesto que tal colección es algo que, a su manera, se encuentra en ese lugar, y no es lo mismo estar en un lugar que ser algo que en ese lugar está. ¿Habrá de afirmarse entonces que, por no ser ni el lugar en que están esos individuos, ni ninguno de éstos, ni la colección correspondiente, ni el lugar en que está esa colección, hay que inferir que el «estar» del que venimos hablando es, en suma, una pura nada?

La respuesta aristotélico-tomista a esta pregunta se escalona en dos pasos: *a)* como algo independiente y separado de los individuos a que afecta y de la colección que entre ellos componen, ese estar no posee ningún auténtico ser o, dicho de otra manera, es una nada, un puro y simple ente de razón; *b)* por el contrario, en estos mismos individuos y en la colección correspondiente, ese estar es algo real y, ciertamente, algo individual por hallarse individualizado en cada caso, no por ser en sí mismo un individuo. En sí mismo es universal, ya que puede darse en varios seres como algo que conviene a cada uno.

Otro tanto sucede con todo universal de suyo o *in essendo,* siempre que no se trate, claro está, de algo que constituya un imposible, como lo es, por ejemplo, la índole de «círculo cuadrado». Por consiguiente, toda manera de ser, o determinación, que no constituya un imposible, y que convenga a dos o más individuos asimismo posibles, es de suyo algo universal, siendo también real en cuanto individualizado por aquéllos y únicamente así (no como algo abstracto o separado).

Repárese, por tanto, en que aquí no se trata de la contradicción que implicaría el que en un mismo sentido, por la misma razón, algo fuese, de suyo, universal e individual. La índole de hombre, por ejemplo, es de suyo algo universal en tanto que puede darse en varios hombres, y es individual en tanto que en cada hombre habría de darse de una manera propia o exclusiva de él. Y, por volver al anterior ejemplo, el estar varios individuos en un cierto lugar común es de suyo algo universal en tanto que afecta a todos ellos y no solamente a uno; y es individual en tanto que cada uno tiene su propio estar en ese lugar común.

Para redondear enteramente estas mismas ideas, supongamos que alguien se preguntase: ¿Pero, en definitiva, existe, o no existe algo que de suyo sea universal? Pues bien, ante esta pregunta la respuesta que da el nominalismo —se sobreentiende, el nominalismo dogmático, porque el simplemente metodológico no da ninguna— es una rotunda negación; y la que da el «realismo moderado» —justificando el que se le llame de esta forma— consiste en decir que *sí, pero* haciendo la aclaración de que aquello que es de suyo universal sólo existe en los individuos a que afecta, y en cada uno con la respectiva concreción, y, por supuesto, siempre y cuando esos individuos existan.

En virtud de esta triple aclaración, el realismo que se llama moderado no solamente justifica su nombre —tal vez, sustituible, con ventaja, por el de realismo relativo—, sino que queda a salvo de todas las objeciones de los nominalistas a las diversas formas de la tesis según la cual existen entidades que en sí mismas son universales. Y, además de ello, también en virtud de las tres aclaraciones consignadas, el realismo relativo o moderado

evita los excesos de la tesis nominalista, entre las cuales el más importante, dentro del campo de la ontología, es el de no aceptar que, por mucho que se distingan entre sí todos los individuos, el ser es algo común, real y verdaderamente, a todos ellos, aunque se concrete en cada caso de una manera distinta.

Tal vez pudiera pensarse que, al atribuir a la tesis nominalista la negación del ser como algo real y verdaderamente común a todos los individuos, se está haciendo una caricatura de esta tesis o, lo que aún es peor, una ilícita deformación de su sentido. Porque no es cierto que el nominalismo afirme exclusivamente la existencia de los diversos seres individuales justamente en cuanto diversos. También afirma, además, que entre ellos hay semejanzas, y les presta atención: toda la necesaria y suficiente para poder formar unas colecciones de individuos, las cuales, a su vez, pueden ser piezas de otras colecciones superiores.

Pero todo eso es cabalmente una prueba bien clara de que el ser no funciona, dentro de la teoría nominalista, nada más que como una colección: la integrada, en definitiva, por todos los individuos. Ahora bien, una colección no es algo que pertenezca a cada uno de sus componentes, sino al revés; cada uno de ellos pertenece a ella. Por consiguiente, el ser, al quedar identificado con la pura y simple colección de todos los individuos, no será atribuible a ninguno de éstos, de la misma manera en que a ningún árbol individual puede atribuírsele tampoco la «índole de árbol» si ésta consiste en la colección de todos los árboles individuales y no en algo común a todos ellos y que se da en cada uno.

Así, pues, si la tesis nominalista es llevada a sus últimas consecuencias —cosa que de hecho no sucede, por falta de un auténtico rigor, en algunos de los partidarios del nominalismo—, se llega al error inverso al de la filosofía panteísta, ya que no cabe entonces afirmar ningún tipo de analogía entre Dios y los seres producidos por Él. La única coincidencia entre estos seres y Dios se reduce a que Él y ellos forman parte de la colección integrada por todos los individuos. Y Dios no podría ser causa nada más que de las diferencias entre éstos, pues todas sus semejanzas consistirían, exclusivamente, en formar parte de tal o cual colección y de la colección en que entran todos. Pero si Dios no puede ser causa nada más que de las diferencias entre unos y otros individuos, no cabe que Dios sea omnipotente, es decir, no cabe que Dios sea Dios y, por tanto, habría que afirmar que Dios no existe o que no es otra cosa que la colección de todos los individuos y no un individuo omnipotente del cual depende todo el ser de los otros.

En el campo específico de la antropología, el lógico desarrollo de la concepción nominalista lleva a acentuar las diferencias entre unos hombres y otros, a la vez que a desatender lo que les es común en cuanto índole o manera de ser presente en todos y cada uno de ellos. De aquí resulta la tesis de la irremediable soledad de todo vivir humano («se vive solo», mantenía Unamuno, resumiendo esta tesis), lo cual es cosa distinta de la efectiva intimidad de cada hombre, armonizable con el ser de la convivencia y con el hecho de compartir la intimidad sin dejar de aportar a ella, según antes se señaló, un coeficiente peculiar y propio. Y también se deriva de la concepción nominalista, llevándola a sus consecuencias más extremas, la teoría del «historicismo», según la cual los hombres de las diversas épocas no poseen en común nada verdaderamente relevante,

como tampoco lo tienen (según otras concepciones diferentes de la teoría historicista, aunque afines a ella) los hombres pertenecientes a muy distintas «etnias», razas o agrupaciones biológicas.

En la ética, la aplicación radical del nominalismo hace imposible la noción cabal de la justicia, debido a un motivo inverso al que lleva a este mismo resultado en la aplicación de las doctrinas que infravaloran lo individual. Para que el mutuo comportamiento de los hombres responda a la justicia, tan necesario es tener en cuenta las diferencias como que se tomen en consideración las coincidencias, ante todo la coincidencia sustancial que se da ya en el hecho de que todos son hombres, de donde surge la prohibición moral de que se trate a un efectivo ser humano como si no lo fuese. Otros resultados del nominalismo en el ámbito propio de la ética son el «relativismo moral» (como teoría que no admite unas normas morales generales, válidas para siempre y para todos los hombres) y el «positivismo jurídico» (que rechaza el derecho natural por negar previamente la existencia de una naturaleza humana común a todo hombre y en la que se basan unas exigencias objetivas que hayan de respetarse por quienes hacen las leyes).

5. La crítica que hemos dirigido a la concepción nominalista alcanza también al conceptualismo en tanto que en él se niegan los universales de suyo o *in essendo.* Así, pues, las razones anteriormente alegadas para invalidar, tanto en su fundamento como en sus resultados, la negación que el nominalismo hace de este tipo de universal, son las que obligan a rechazar el conceptualismo, por el hecho de que esa misma negación se encuentra también en él.

Sin duda, el conceptualismo constituye un progreso respecto al nominalismo, ya que, además de las palabras comunes, admite los conceptos formales universales. Sin embargo, como ya vimos, todo concepto formal universal es en sí mismo un hecho individual. La universalidad que le conviene es meramente representativa. En un solo acto de pensar puedo representarme varios seres de la misma o distinta clase, pero este acto no *es* ninguna índole común a esos seres por mí pensados; todo lo más que cabe es que él y esos seres tengan alguna índole común. Por ejemplo, en un solo acto conceptual puedo representarme varios actos conceptuales, y en este caso los varios actos que me represento tienen la misma índole que el acto en que los concibo (incluso la misma índole específica y no sólo genérica); pero este acto en el que los concibo, es un hecho individual, no algún modo de ser, o alguna índole, que él mismo tenga en común con los actos que mediante él me represento.

Verdad del conocimiento

La palabra «verdad» procede del sustantivo latino *veritas,* cuya más amplia significación es la que tiene en español la voz «ajuste». De esta suerte, lo verdadero es lo ajustado, lo que se ajusta o adapta, ya a algún ser, ya a algún deber-ser. En su acepción moral, el vocablo «justicia» significa un tipo determinado de adaptación o de ajuste, a saber: el que la forma de tratar a las personas debe tener con los derechos de éstas. También se puede hablar de la justicia, o justeza, en el sentido del atenimiento a toda regla moral (véase «Justicia»). Este sentido es, evidentemente, más amplio que el anterior, aunque menos que el del ajuste en general.

Sobre el término griego ἀλήθεια, cuya versión española es la palabra «verdad», hace Heidegger unas penetrantes reflexiones etimológico-filosóficas, que se resumen en que el significado de esa voz estriba en la aparición o la patencia del ser *(Vom Wesen der Wahrheit,* p. 4). En efecto, el vocablo λήθη tiene, entre otros sentidos, el de un «velo» y el de una «tapa» o «cubierta», es decir, el de algo que desempeña la función de cubrir y, por ende, también la de ocultar. La partícula α significa en la lengua griega lo que en español la preposición «sin». Por tanto, ἀ-λήθεια quiere decir lo contrario de estar velado o cubierto, y así Heidegger interpreta la verdad como la patencia del ser, o sea, como su des-velarse o des-cubrirse, en oposición a su latencia.

Sin embargo, el vocablo λήθη significa en no pocas ocasiones el «olvido» y, en bastantes casos, el «error». Esto ayuda a entender el hecho de que en la doctrina platónica de las ideas o auténticas realidades se sostenga que el alma que se encuentra unida al cuerpo no logra un conocimiento verdadero sino cuando vuelve a conocer —como quien dice, cuando des-olvida— lo que ya conoció en una previa existencia, en la cual era un alma sin ningún condicionamiento material. Y por lo que atañe al error, cabe observar, a su vez, que su sentido consiste en un desajuste, en una falta de adaptación o concordancia, del pensar con el ser. Errar es tanto como desviarse o separarse de la oportuna y conveniente dirección, es decir, salirse o desajustarse de la línea que lleva derechamente a un objetivo valioso (en el plano en el que se mueve la teoría, o bien en el que es propio de la práctica).

* * *

Hay tres acepciones bien diversas de la palabra «verdad»: la *ontológica,* la *lógica* y la *ética,* según se trate, respectivamente, de la verdad del ser, o de la peculiar verdad del conocer, o de la verdad en la acepción de lo callado, o acaso desfigurado, cuando al hablar se dice una mentira. La tercera de estas acepciones constituye una forma de justicia o justeza en el sentido más estrictamente ético de este vocablo. En principio, y salvo que concurran circunstancias que hagan moralmente necesario el abstenerse de manifestar la realidad, es un deber de justicia el no ocultarla ni desfigurarla. Claro está que ello presupone que ésta es, de algún modo, conocida. Por tanto, la acepción ética de la palabra «verdad» implica el sentido lógico, el de la verdad como un ajuste del pensar con el ser. Pero, a su vez, esto exige que el ser mismo se preste a resultar entendido. Dicho con otros términos: la verdad lógica implica que el mismo ser no se oponga a ser objeto de algún conocer, lo cual quiere decir que la peculiar verdad de éste no sería posible sin la verdad ontológica, o sea, sin esa propiedad trascendental que consiste en el «poder-ser-entendido», al menos por un Entendimiento Ilimitado: véase «Ente (y propiedades del ente)».

La expresión «verdad lógica» es correcta desde el punto de vista de la etimología (λόγος quiere decir, de una manera propia, entendimiento: facultad o potencia de entender), y además es una expresión autorizada por la extensión y frecuencia de su empleo dentro de la terminología filosófica. Ello no obstante, la conveniencia de usarla pudiera ser discutible a la vista del hecho de que los lógicos llaman también verdad lógica a la mera corrección formal del pensamiento, que es el único ajuste del que ellos se ocupan en tanto que se comportan como lógicos y por haber reducido el objeto de su saber a lo que suele llamarse la coherencia interna del pensar. Esta coherencia es, ciertamente, imprescindible, y cabe considerarla de una manera aislada, pero no hasta el extremo de llegar, como parecen creer algunos lógicos, a poder prescindir de toda «materia» pensable. No es posible pensar sin referirse a objetos, y aunque el tema (= materia) del pensamiento lo puede ser la coherencia interna del pensar, ésta sólo es posible entre objetos presentes y distintos (con distinción, al menos, de razón). Así, pues, la corrección interna del pensar, la coherencia formal que consigo mismo éste mantiene al ajustarse a las leyes de la lógica, es precisamente una coherencia entre el pensar y unos objetos pensados, por abstracta que sea la forma en que efectivamente se les piense. Esos objetos no son los actos en los cuales se dan, ni a su vez estos actos son posibles sin ellos.

De ahí la necesidad de que en toda intelección no realizada por el Entendimiento Ilimitado —aquí sólo se habla de la facultad intelectiva que los hombres tenemos— se dé una relación trascendental a algo distinto de ella (véase «Relación»). La intelección no es un acto que primero se dé y después se relacione con su objeto; antes por el contrario, todo su ser consiste en referirse al objeto que en virtud de ella está presente a un sujeto cognoscitivo. Ahora bien, puede ocurrir que el sujeto de la actividad cognoscitiva lleve a cabo un juicio erróneo. Ningún entendimiento poseído por un sujeto humano está libre,

en principio, de ese riesgo (y sabemos, por experiencia ajena y propia, que no sólo se trata de una remota y vaga posibilidad). Pero, al efectuarse el juicio erróneo, la facultad de entender sigue orientada a un objeto. Lo que entonces sucede es que el juicio en que se da ese objeto no se ajusta a la realidad, es decir, no se adapta, no se conforma a lo que ésta es de suyo. El objeto entendido no responde —no corresponde— al ser de la realidad, sin que sea por ello un imposible. Incluso cabe que *en* la realidad esté existiendo, en ese preciso instante, algo que corresponda al mismo objeto, a pesar de lo cual no deja de ser erróneo el juicio en que se atribuye a una realidad determinada algo que ésta no tiene o que le niega algo que realmente hay en ella. Así, al juzgar como oro lo que es sólo oropel, no se piensa en un imposible, ya que el oropel puede existir y, en realidad, es lo que en ese caso está existiendo bajo la apariencia del oro. Es el oro precisamente lo que no está existiendo bajo esa apariencia, pero no por ser un imposible, sino sencillamente por no ser lo que en la realidad es el objeto del juicio en cuestión.

La verdad del conocimiento —la verdad «lógica», en su sentido más fuerte— ha sido tradicionalmente definida como *la adecuación del entendimiento con la realidad (adaequatio intellectus cum re).* Lo expresado por medio de esta fórmula es simplemente una conformidad o concordancia de la facultad intelectiva con algo presente a ella. Sin embargo, deben fijarse con exactitud el sentido y alcance de la fórmula consignada, porque, aunque a primera vista no parecen difíciles de entender, hay en ellos, no obstante, una cierta complejidad que no viene tan sólo de las diversas acepciones de los términos mediante los cuales se establece la misma definición. Por otra parte, la mejor respuesta a todas las objeciones que contra esta definición se han dirigido consiste en esclarecer la índole peculiar del ajuste, o la concordancia, que se da en el juicio verdadero, entre el entendimiento, por un lado, y, por otro, la realidad.

* * *

El punto en el que la idea de la verdad lógica se centra es el nombrado por la palabra «adecuación». En él debe concentrarse, por tanto, el análisis necesario para fijar de una manera rigurosa el alcance y sentido de la definición de esa verdad. Ahora bien, toda adecuación es un tipo de relación, un cierto nexo, y por lo mismo, y sea cualquiera su índole, presupone dos términos o extremos a los cuales enlaza o entre los cuales se da. Por consiguiente, para hacer el análisis del concepto que la palabra «adecuación» expresa en este caso, es imprescindible comenzar por la determinación de los extremos de ese mismo nexo, aunque los nombres con que se los designa han sido expresamente mencionados, y no sólo aludidos, en la fórmula utilizada para definir la verdad lógica.

El extremo hacia el cual se orienta el conocimiento verdadero es el nombrado con la palabra «realidad». Lo que así se designa no es un único ser, siempre el mismo en todos los casos en los que el entendimiento está en la situación que se denomina verdad lógica, pero siempre es el ser que en cada caso tiene de suyo lo entendido, el que le conviene en una forma absolutamente independiente de su estar-siendo-objeto de un acto de intelección. El polo hacia el que ésta se dirige —su propio término *ad quem*— no se agota

en ser este término en el caso de la intelección que es verdadera. Su estar-siendo un término intencional no es ni tan siquiera un accidente. Lo real, en cuanto real, es aquello que en ningún caso está afectado por su situación de conocido. Esta situación lo deja intacto; no lo constituye ni lo cambia bajo ningún aspecto. Incluso debe decirse que el «hecho» de estar-siendo-conocido no es tampoco una situación; y el llamarlo de esta manera no sobrepasa los límites de un puro modo de hablar. Ello se advierte, con todo el rigor indispensable, al distinguir entre el *ser* que está siendo objeto de un acto de intelección y el *estar-siendo-objeto* de ese acto. Lo último no es realmente lo que constituye a una misma sustancia, ni nada que le dé a ésta una determinación accidental. En el ser que es objeto de intelección, el «ser-objeto-de-ella» no le pone ni quita nada.

A diferencia de lo que sucede en otras lenguas, tiene la española la ventaja de contar con la distinción entre el ser y el estar. Así se hace posible formular con el mayor rigor y la máxima economía lo que en otras lenguas necesita de puntualizaciones y añadidos para ser expresado de una manera exacta. Pero en el caso presente no es de mayor provecho el distinguir entre el ser y el estar. La noción del estar equivale a la que se expresa con el giro «encontrarse de hecho, o de un modo provisional, en una determinada situación». Mas lo que aquí se trata de hacer ver consiste en que lo real, como real, no es afectado, bajo ningún aspecto, por lo que puede llamarse, de una manera impropia, su estar en la situación de ser-objeto de una actividad intelectiva. Ni siquiera en el caso de que ésta sea verdadera es lo real un ser al que la situación de ser-objeto de ella pueda convenirle de otro modo que el que se llama, en la teoría general de las formas denominantes, una *denominatio extrinseca* (como un ejemplo bien claro de este tipo especial de denominaciones puede servir la situación de «leídas» en que las páginas de un libro van estando conforme van siendo objeto de la actividad de leer).

Por tanto, la realidad a la que el entendimiento se ajusta cuando en él se da la verdad lógica es, en cada uno de los casos, un ser cuya existencia y cuya esencia son enteramente independientes de que un sujeto dotado de la facultad intelectiva las conozca o no las conozca. Ciertamente, esta descripción de lo real está hecha atendiendo a toda facultad intelectiva que no sea la de Dios. El Entendimiento Absoluto es idéntico al ser en que Dios mismo consiste; y las demás realidades dependen, en su existencia y en su esencia, del Entendimiento que Dios es (véase «Ciencia divina»). Sin embargo, aun hecha esta aclaración, queda por considerar un cierto caso que puede, a primera vista, parecer una inevitable excepción a lo expuesto hasta aquí sobre la realidad a la que apunta, cuando es verdadero, el conocimiento intelectivo. Es el caso en el cual lo conocido intelectivamente consiste precisamente en el ser de un entendimiento limitado que se capta a sí mismo. Cuando esto acontece, ese entendimiento limitado se comporta a la vez como el sujeto de la intelección y como el objeto de ella. ¿No se habrá de afirmar entonces que el estar-siendo-objeto de la actividad de entender es algo real en lo entendido, ya que el objeto y el sujeto de ella son idénticos?

La respuesta afirmativa a esta pregunta, aunque aparentemente ineludible, no se ajustaría a la realidad, porque ese estar-siendo-objeto de la actividad de entender no constituye el ser del entendimiento, ni le confiere tampoco ninguna determinación

accidental. El ser del entedimiento no es algo cuya existencia y cuya esencia resulten constituidas por virtud de su misma intelección. La existencia y la esencia de la facultad de entender son previas e independientes respecto de todo acto en el cual esta facultad se esté entendiendo a sí misma. Cierto *en el sujeto* que tiene esta facultad —y al cual, en definitiva, ha de atribuirse la acción de entenderse a sí mismo—, la intelección de su ser es una determinación accidental, un accidente, que le confiere algo no poseído por él antes de esa misma actividad. Pero lo que así adquiere ese sujeto es el estar captando su identidad, no el estar-siendo objeto de su propio captarse. La situación de «entendido» se reduce también, en este caso, a una simple *denominatio extrinseca,* que no pone ni quita nada en el ser al cual se la atribuye. Lo que realmente pone algo en el sujeto de su propio entenderse es la actividad intelectiva que este sujeto ejecuta, no una pasividad que en realidad no existe, porque ningún conocimiento es formalmente la producción de su objeto ni la de algo que llegue a surgir en él.

Otro problema que también concierne a la realidad como término *ad quem* de la verdad lógica es la cuestión que se plantea en el caso de que lo entendido sea tan sólo un puro y simple ente de razón. ¿No resulta contradictorio entonces el hablar de una adaptación, o de un ajuste, a una realidad determinada? Si se responde que esa realidad es la del universo en tanto que en él no existe lo que sólo es un ente de razón, cabe replicar que ello equivale a decir que entre las realidades integrantes del universo han de incluirse los casos de no-haber en él esos objetos que son todos los entes de razón; pero el no-haber no puede ser considerado como una efectiva realidad y, por tanto, la contradicción permanece, salvo que el término «realidad» quede excluido de la definición de la verdad del conocer o verdad lógica.

Esta objeción parece irrebatible, pero tampoco va más allá de parecerlo. Ciertamente, no cabe, pensando con buena lógica, juzgar que el no-haber consista en una *efectiva* realidad, pero en cambio cabe afirmar que la realidad del no-haber es «defectiva», cabalmente por consistir en la realidad de una falta, en oposición a la realidad «efectiva», que es siempre la de algo positivo. Y a esto se debe añadir que no hay ninguna necesidad de remitirse a la totalidad del universo para pensar el no-haber. El no-haber se da siempre en alguna determinada realidad (o en varias determinadas realidades) de carácter finito. Aquello a lo que el entendimiento está ajustado al tener un conocimiento verdadero de un ente de razón es, en suma, una realidad a la que algo le falta, y en tanto que está faltándole ese algo. Y tampoco es eso que falta un imposible (un puro ente de razón), sino algo que puede darse con realidad positiva y efectiva, y que tal vez está dado de ese modo en alguna sustancia actualmente real. Así, por ejemplo, aquello de lo que el ciego en cuanto ciego carece no es ningún imposible —un ser que fuese un no-ser, o un no-ser que sea un ser—, sino sencillamente la potencia visiva, que se da en ciertos entes, aunque ninguno de ellos la posea en calidad de incluida en su ser sustancial. (Tanto la posesión de la facultad de ver, cuanto la carencia o falta de ella, sólo se dan *per accidens).*

* * *

El otro polo —el término *a quo*— del nexo en que la verdad del conocer estriba lo es el *entendimiento.* Sólo esta facultad cognoscitiva puede, en efecto, ajustarse a la realidad como realidad o, lo que es lo mismo, al ser en tanto que ser [véase «Ente (y propiedades del ente)»], porque sólo ella tiene la capacidad de conocerlo. No es que las facultades sensoriales —los sentidos— no conozcan nada real, sino que aquello que conocen no lo captan en tanto que realidad. Lo sensorialmente percibido tiene siempre algún ser, y este ser es captable, pero de un modo intelectual, no sensorial (véase «Entendimiento humano»).

El conocimiento sensorial no es, propiamente hablando, ni verdadero ni falso, sin que esto autorice a sostener que no es un conocimiento. Para que un acto pueda ser un conocer, basta que un sujeto tenga en él la representación de algún objeto, aunque éste no sea representado como algo real ni como algo irreal. Los llamados «errores» de los sentidos externos no son tales errores, pues los sentidos externos no conocen sus objetos respectivos de una manera absoluta, sino tan sólo relativamente (véase «Cualidad», sobre todo las observaciones acerca de la relatividad del conocimiento sensible) y sin «pronunciarse» sobre el ser de lo que por ellos es captado.

La percepción sensible es verdadera en la acepción, solamente, de lo que se llama la «verdad ontológica». Ello quiere decir que la percepción sensible es una cierta realidad inteligible. No capta el ser de ningún tipo de objetos, pero ella misma es un ente y, por tanto, tiene su propio ser, que se presta a ser conocido por la facultad intelectiva. La distinción entre el conocimiento sensorial y el conocimiento intelectual no es captada por los sentidos, sino únicamente por el entendimiento, pero éste no podría hacerse cargo de la diferencia entre sus actos y los actos de las facultades sensoriales si el conocimiento sensorial no fuese una realidad inteligible. El entendimiento está dotado de la capacidad de conocerse a sí mismo y de conocer también el ser de las facultades sensoriales, sin que esto quiera decir que no puede sufrir errores al «pronunciarse» sobre el ser de ellas o sobre su propio ser. Justamente al contrario: mientras que el conocimiento sensorial, según antes se ha expuesto, no es, propiamente hablando, ni verdadero ni falso, la intelección no puede dejar de ser *o* verdadera *o* falsa si, al realizarla, el entendimiento se pronuncia sobre el ser del objeto de ella.

A la situación en que el entendimiento se encuentra cuando juzga correctamente sobre el ser al cual se refiere es a lo que se llama verdad lógica. La rectitud o corrección que ésta exige no estriba en la que suele ser calificada de «meramente formal» como interna coherencia del pensamiento consigo mismo, sino que consiste en el ajuste de lo que el entendimiento afirma (o niega), en el acto judicativo, con el ser de su objeto. Sólo cabe que el entendimiento se encuentre en la situación que se denomina verdad lógica si de un modo efectivo se pronuncia, ya afirmativa, ya negativamente, sobre el ser del objeto representado por él. Mientras no hace otra cosa que representarse ese objeto, el entendimiento está en una situación análoga o paralela a la única en la que pueden encontrarse los sentidos, ya que éstos no se pronuncian sobre el ser de lo que por ellos es captado. Cierto que las facultades sensoriales se encuentran en ese caso porque *no*

pueden pronunciarse sobre el ser, mientras que, en cambio, la facultad intelectiva está capacitada para ello. Sin embargo, una cosa es la capacidad sin ejercicio y otra, por el contrario, el ejercicio de la capacidad. En los casos en los que el entendimiento no actualiza o ejerce su capacidad de pronunciarse sobre el ser, su modo de comportarse es similar al de las facultades sensoriales, aunque, evidentemente, sigue siendo distinto de ellas (y de un modo esencial, no accidental).

De todo esto resulta que el término *a quo* del nexo en que la verdad lógica consiste lo constituye, de una manera inmediata, el *acto judicativo* y, de un modo mediato, el entendimiento, por ser ésta la facultad que realiza ese acto. Dicho de otra manera: la verdad *propia* del conocer, o verdad lógica, es una relación (predicamental) cuyo término *a quo* se encuentra en la facultad llamada entendimiento, pero sólo en tanto que esta facultad está ejerciendo un acto judicativo. Cuando se limita a concebir, la facultad de entender no es verdadera ni falsa (en la acepción «lógica» de estos vocablos). El concepto —la simple representación intelectiva que no afirma ni niega nada— es verdadero siempre, aunque nada más que en la acepción de la verdad ontológica.

Por ejemplo, si me limito a pensar el concepto correspondiente a la palabra «árbol» y no afirmo ni niego que la manera de ser, la índole, que en este concepto pienso, exista en la realidad o sea realmente la índole, la manera de ser, de una realidad determinada, mi pensamiento no es ni verdadero ni falso, porque al estar ejerciéndolo no juzgo realmente nada, es decir, porque mi pensar no es entonces ningún juzgar. El concepto correspondiente a la palabra «árbol» no es, de suyo, contradictorio. No se refiere a ningún ser imposible, sino a algo que puede ser. Cabe que un ente sea un árbol y que esté siendo el objeto de mi visión en el instante mismo en que el concepto de árbol está siendo pensado —concebido— por mí; pero si yo no pienso —en este caso, no juzgo— que ese ente es un árbol, la intelección que yo entonces realizo no es verdadera en el sentido lógico, aunque tampoco es falsa en esa misma acepción. No tiene más verdad que la ontológica: su poder-ser-entendida; y esta verdad se identifica realmente con el ser de esa intelección.

La verdad ontológica es una «propiedad trascendental». Todos los entes, en tanto que entes, la poseen [véase «Ente (y propiedades del ente)»]. Mas no todos los entes tienen entendimiento, ni tampoco los entes limitados que están provistos de esta facultad la tienen siempre en acto de juicio; ni todos los actos de juzgar son verdaderos según la forma en la que el poder-serlo pertenece a estos actos y no a ninguna de las demás operaciones de carácter cognoscitivo (tanto de las facultades sensoriales cuanto de la potencia intelectiva). De ahí la tesis según la cual *la verdad lógica es propiedad del juicio,* no en virtud de que toda actividad judicativa sea verdadera en el sentido lógico de esta palabra, sino en virtud de que esa forma de verdad es posible tan sólo en los juicios. Ahora bien, para que, además de ser posible, la verdad lógica se dé en ellos en acto, hace falta que en los juicios se dé en acto esa adecuación o adaptación en la que estriba la esencia de la peculiar verdad del conocer.

* * *

La adecuación de la facultad intelectiva a la realidad que le es objeto consiste en algo más que en una copia o simple imitación de un ser real. Cuando se acusa a la definición que aquí estamos considerando de ignorar, u olvidar, que la actividad intelectiva es enteramente irreductible a cualquier género de actividad reproductiva, lo único efectivamente demostrado es que se ignora, o se olvida, que la definición tradicional de la peculiar verdad del conocer presupone toda una teoría según la cual la única forma de conocimiento capaz de ser verdadera es siempre un acto ejercido por una energía espiritual. Lo producido por una energía de esta índole no lo puede ser un simple calco, una reproducción meramente mecánica, de la realidad a la que apunta esa misma energía en su acto de conocer. La «imagen» que el entendimiento hace en sí mismo de la realidad por él captada tiene, a su modo, vida y, justamente, vida espiritual. Y es por completo imposible que esa imagen se encuentre en el espíritu de tal modo que, al poseerla, éste se limite a mantener un comportamiento pasivo —tal como ocurre cuando en un papel está grabada una imagen—, porque el espíritu no puede comportarse como un cuerpo al que se le ha dado una figura que reproduce o imita la de otro cuerpo.

El sentido y alcance de la «adecuación» de que se trata son bien ajenos a las interpretaciones que de ellos se dan sin hacer ningún caso del contexto en el que realmente están inscritos. Por lo pronto, la palabra «adecuación» no significa siempre, según su etimología, un simple remedo o copia, ni algo necesariamente vinculado a un comportamiento pasivo en su término *a quo.* Lo que la voz «adecuación» quiere decir, en su más amplio y radical sentido, es un ajuste, una conformidad o concordancia, que puede tener lugar de muy diversas maneras. En el caso específico de la peculiar verdad del conocer, la adecuación es un atenimiento del espíritu, en su actividad judicativa, al ser de la realidad. El mismo espíritu es también una realidad, y lo propio de él es que en principio cuenta con la aptitud de darse la presencia intelectiva de todas las realidades *(anima, quodam modo omnia:* véase «Libertad», especialmente el concepto de la «libertad trascendental»). En la realidad del espíritu, el ser (todo ser, cualquiera) puede hacerse patente: manifestarse, darse bajo la forma en la que el objeto se presenta al sujeto que intencionalmente lo posee como algo representado.

La patencia del ser se da en un acto de ese especial ser que es el espíritu, cuya especialidad estriba precisamente en la universalidad de su apertura al ser o la realidad. «Espíritu» significa, radical y primordialmente, un ser capaz de hacerse presente cualquier ser. Si esta capacidad se identifica de una manera real con su ejercicio, el espíritu al que hay que atribuirlo consiste en el ser de Dios. En el caso del hombre, no cabe esa identidad. Nuestro espíritu pasa de la potencia al acto en todas las ocasiones en las que se hace cargo de algún ser (incluso en las ocasiones en las que el ser que en él se manifiesta es el que de suyo él mismo tiene).

Sin embargo, la adecuación de nuestro espíritu a la realidad que le es objeto no puede darse de una manera absoluta. Ningún ser se manifiesta por completo a nuestra potencia de entender. La adecuación de nuestro entendimiento a la realidad por él captada es siempre incompleta, relativa, porque, dada la limitación de nuestro espíritu, no podemos

captar la totalidad de los aspectos de lo que en cada uno de los casos se nos hace patente. Sea cualquiera la índole de lo que hace de objeto de nuestra facultad intelectiva, sería preciso, para conocerla íntegramente, conocer también sus relaciones con las demás realidades, vale decir, conocer plenamente todos y cada uno de los seres, lo cual es cosa que sobrepasa los alcances no ya sólo de nuestra potencia intelectiva, sino los de todo entendimiento limitado. Por consiguiente, se debe afimar, con Heidegger, que el desvelarse el ser es, a la vez que una manifestación o una patencia, también un encubrimiento, una cierta latencia, mas no de una manera general, sino tan sólo en relación a nuestro espíritu, y tampoco en virtud del ser espiritual de éste, sino en razón de su limitación. Lo que sigue para nosotros encubierto, en la misma patencia de la realidad considerada, se comporta en cada caso como el índice de una cierta falta de adecuación de nuestro espíritu a la realidad que le es objeto, pero el velo o la cobertura no están en la realidad que nosotros no somos, sino en la deficiencia que tenemos por la propia limitación de nuestro ser. (Éste no llega a captarse de una manera completa, no por el imposible de no ser enteramente lo que él es, sino porque, siendo limitado, es también necesariamente limitada su capacidad cognoscitiva, sin que escape a esta ley la realidad de su entenderse a sí mismo —al contrario, esta realidad no es más que un caso de la efectiva vigencia de esa ley).

La adecuación —siempre parcial, inevitablemente— de nuestra facultad intelectiva con la realidad que, en cada caso, se le da como objeto, es siempre una efectiva adecuación, pero no una ecuación, ni siquiera en el caso del «entenderse a sí mismo». Ello no obstante, el no-acabar-de-entender (en general y también, por tanto, en el caso especial de la falta de plenitud del autoconocimiento que el hombre logra de su propio ser) debe claramente distinguirse de la necesidad de estar en el error. Éste supone necesariamente la limitación de nuestro ser, pero no es una consecuencia necesaria, sino tan sólo posible, de esta misma limitación. De lo contrario, sería menester pensar que todas nuestras intelecciones son erróneas, lo cual es contradictorio, porque incluye la falsedad de la intelección de ser erróneas todas y cada una de nuestras intelecciones.

La adecuación incompleta o imperfecta no es, en cambio, ninguna contradicción cuando se trata de un entendimiento limitado, tal como ocurre en el caso de nuestra potencia intelectiva. Ésta puede reconocerse Iimitada, sin que al hacerlo se contradiga en modo alguno. No hay en ello nada problemático, salvo el mismo carácter problemático que afecta radicalmente a toda entidad finita y que viene a desembocar en una contradicción si a esta entidad se le niega su esencial depender del Ser Infinito o Absoluto. Pero también existe una dependencia real de nuestra facultad intelectiva respecto de los seres limitados que van siendo su objeto. La adecuación que el conocimiento verdadero mantiene con el ser que se comporta como su término *ad quem* es una relación real de dependencia de aquél respecto de éste. Y así efectivamente la vivimos, aunque no lo expresemos en términos filosóficos nada más que al reflexionar —filosóficamente— sobre su realidad. El conocimiento verdadero se da en una unidad indivisible con la vivencia misma de que lo es. Su adecuación con lo real a lo que apunta es conocida de una manera vivencial. De ahí que únicamente pueda darse en la actividad

judicativa.

En el juicio, pero sólo en él, queda captada, de una manera vivencial, la adecuación del entendimiento con la realidad *a* la que éste se orienta y *por* la que en cada caso esté orientado. Al ejercer la actividad judicativa, la facultad de entender se connota a sí propia como adecuada a la realidad que considera. Ello no ocurre en la simple actividad de concebir, porque, aunque lo concebido esté, de hecho, ajustado a alguna determinada realidad, el entendimiento se limita, mientras no está en acto de juicio, a considerarlo aisladamente, sin pronunciarse sobre la realidad de su estar-adecuado a alguna realidad determinada. Y otro tanto sucede en el conocimiento sensorial, mientras la facultad intelectiva no lo juzga adecuado a alguna determinada realidad.

En suma, la adecuación existente en el juicio verdadero se da en él como conocida de un modo connotativo, no en cuanto objeto de la reflexión que se hace después de ese juicio, sino en cuanto vivida *en* él, de tal modo y manera, por tanto, que la actividad de juzgar es inmanentemente reflexiva o, dicho con otros términos, consiste en una reflexión originaria, no en un acto que vuelve o retrocede sobre un acto anterior. Por consiguiente, la peculiar verdad del conocer es una adecuación que, al ejercerse en la vida propia del espíritu, lleva en sí el sello o la marca de la vida espiritual, la reflexión, en su propio ser consciente de sí mismo.

Virtudes morales

La palabra «virtud» deriva del vocablo latino *virtus,* que equivale al término *vis,* cuyo sentido es «fuerza». En una acepción más limitada, significa un hábito adquirido que perfecciona o refuerza a alguna potencia activa. Tomada de esta manera, la palabra «virtud» no tiene en todos los casos un sentido moral. De ahí que en el lenguaje filosófico se llama también virtudes a unos hábitos tales como las ciencias especulativas y las técnicas, que perfeccionan al entendimiento independientemente de la moralidad de la conducta.

En el lenguaje ordinario o común se habla de las virtudes únicamente en su acepción moral, salvo en muy contadas ocasiones (como al referirse, por ejemplo, a un «virtuoso» del violín o del piano, etc.). E incluso dentro de la acepción ética el sentido de la palabra «virtud» queda todavía más reducido, como sucede al identificarlo con el de la palabra «castidad», que a su vez llega a adquirir una significación peyorativa en algunas mentalidades sexualmente enfermizas o que adolecen de un burdo y grosero materialismo. (A propósito de este hecho y de otros muy similares, cabe plantearse la cuestión de cómo se deforma y manipula el significado inicial de las más nobles palabras; cf. J. Pieper, *La prudencia,* pról.).

* * *

Se atribuye a Agustín de Hipona la definición de la virtud como «la buena cualidad mental, por la que se vive rectamente y de la que nadie hace un mal uso». Esta fórmula es indudablemente agustiniana por serlo los elementos integrados en ella, aunque el mismo Agustín de Hipona no llegó a conjuntarlos para hacer una definición de la virtud. Las fuentes agustinianas de las que esos elementos se han tomado son: *Cont. Julian.,* IV, cap. 3; *De lib. arb.,* II, caps. 18-19, y *Quaest.,* q. 3.

Todos los hábitos son formalmente cualidades (véase «Cualidad»), pero, a diferencia de los vicios, las virtudes son buenas cualidades de índole habitual y operativa, es decir, hábitos operativos convenientes en tanto que perfeccionan a alguna potencia activa. Y se afirma que toda buena cualidad de esta índole es «mental» porque se da en la mente, o

sea, en el entendimiento o en la voluntad (las potencias específicas del hombre), o porque afecta al apetito sensible en la medida en que el entendimiento y la voluntad ejercen cierto dominio sobre él (véase, en «Voluntad humana», la distinción entre la facultad volitiva y el apetito sensible). Por lo demás, al atribuir a la virtud la propiedad de hacer vivir rectamente, lo que se quiere expresar es que esa buena cualidad mental, en la que consiste la virtud, dispone al hombre para comportarse de una manera adecuada a su propia naturaleza. (Las potencias activas que tenemos necesitan ser perfeccionadas para que podamos conseguir nuestras mejores posibilidades, y ese perfeccionamiento es justamente el que dan las virtudes que refuerzan nuestros poderes innatos). Por último, al añadir que de la virtud nadie hace un mal uso, ello se ha de entender en el mismo sentido en el que algo es virtud. Así, la ciencia, aunque es susceptible de un mal uso en el sentido moral, no puede ser objeto de un mal uso en sentido intelectual, es decir, en el que hace de ella una virtud (y no un vicio) de la facultad humana de entender.

De una manera más breve, la virtud puede definirse, simplemente, como «el hábito operativo bueno»; y ése es el modo en el que se expresa su esencia cuando al estudiar las cualidades se las distribuye o clasifica en sus diversos géneros y especies (véase «Cualidad»). El único inconveniente de esa definición es que no resulta tan explícita como la agustiniana, aunque tiene, en cambio, la ventaja no sólo de ser más breve, sino también de hacer constar expresamente que la virtud es un hábito. Ambas definiciones se completan, y de ahí que sea útil el contar con las dos.

* * *

Aquí se va a tratar únicamente de las virtudes humanas *naturales,* que también se denominan «adquiridas», para así distinguirlas de las virtudes *sobrenaturales,* llamadas también *infusas* (la fe y la esperanza sobrenaturales y la caridad o amor sobrenatural).

Ninguna virtud es natural, si por «natural» se entiende «innata». Ciertamente, el entendimiento por un lado y, por otro, la voluntad y el apetito sensible, son potencias innatas en el hombre, pero en cambio no son innatas las virtudes correspondientes, como tampoco los vicios que se oponen a éstas. Por consiguiente, cuando se habla de virtudes, el adjetivo «natural» se aplica a las que el hombre puede llegar a adquirir haciendo uso de sus facultades naturales o innatas, mientras que las virtudes sobrenaturales tienen su origen únicamente en Dios, que las infunde en el hombre. Las virtudes meramente naturales son, por tanto, adquiridas con el esfuerzo humano; en cambio, ninguna virtud sobrenatural puede llegar a ser tenida por el hombre si Dios no la infunde en él. En ambos casos interviene Dios, pues su concurso es enteramente necesario para toda entidad creada (véase «Concurso divino»), pero en el caso de las virtudes sobrenaturales el hombre no se comporta en modo alguno como causa eficiente del hecho de poseerlas. Sólo las puede tener en tanto que las recibe: como infundidas por Dios, no como consecuencia del esfuerzo por conseguirlas. (Hay una fórmula, de origen igualmente agustiniano, que se suele emplear como definición de esta clase de virtud: «la que, sin nosotros, Dios produce en nosotros»: *quam Deus in nobis sine nobis operatur,* véase

Epist., n. 105, y también *In Psalm.,* 118, conc. 26).

La ética filosófica se abstiene de analizar las virtudes infusas o sobrenaturales, pero no por el hecho de que solamente Dios las causa, sino debido a que la afirmación de su existencia requiere un conocimiento que desborda la capacidad natural de la mera razón humana, y porque la filosofía no se ocupa de lo que rebasa a esta capacidad. Ello no obstante, la filosofía se mantiene en su propio dominio al afirmar la posibilidad de estas virtudes, de la misma manera en que tampoco se sale de sus límites al reconocer que la razón humana es limitada y que cabe, por consiguiente, que haya algo que ésta sea incapaz de comprender con sus solas fuerzas naturales.

* * *

El hombre no podría adquirir virtud alguna si todas sus facultades estuviesen determinadas por completo de una manera innata. La virtud, en efecto, es un tipo de cualidad que, tal como ya antes se explicó, perfecciona a alguna potencia operativa, y es imposible que algo adquiera una perfección si ya está determinado enteramente desde el primer momento en el que existe. Pero no es éste el caso en el que se encuentran, por una parte, el entendimiento humano y, por la otra, nuestra voluntad y nuestro apetito sensible. La facultad de entender se da en el hombre de una manera innata (aunque no en ejercicio), pero tiene necesidad, para cumplir su función, de poseer el hábito de los primeros principios (véase, en «Principios de la demostración», lo que con este nombre se designa), tanto de la teoría como también de la práctica, lo cual, a su vez, requiere unos primeros conceptos que nuestro entendimiento no posee de una manera innata (véase «Entendimiento humano»). En consecuencia, tampoco el entendimiento tiene de una manera innata ninguna ciencia teórica, ni la sabiduría (ciencia especulativa del más elevado rango, en la que se examinan los principios de todas las demás ciencias asequibles a las meras fuerzas naturales de la razón humana; véase, en «Filosofía», el concepto de este saber), ni la prudencia, ni ninguna de las técnicas o artes. De ahí que los hábitos que se acaban de mencionar se consideren como otras tantas «virtudes», aunque no de carácter ético. Mediante ellas, el entendimiento resulta perfeccionado, es decir, queda habilitado para cumplir correctamente sus funciones.

Las virtudes morales son, en cambio, las propias de la voluntad y del apetito sensible (como dependiente de ella). Tampoco estas facultades se encuentran determinadas por completo desde el primer momento en el que existen. Es cierto que en cada hombre la inclinación hacia su propio bien se da de una manera natural, sin que ello implique, en abstracto, ninguna virtud ni ningún vicio. Pero en concreto la volición del bien propio requiere, en cada ocasión, que se determine ese bien, y ello no ocurre de un modo puramente instintivo. Dicho con otros términos: aunque es cierto que ningún hombre necesita de ninguna virtud moral para querer el bien propio como propio y en cuanto bien, ello no significa que, en su singularidad y concreción, este bien lo tenga determinado cada hombre de una manera innata, conociéndolo y deseándolo como un bien cabalmente definido y al que precisamente de este modo no puede por menos de

tender. Aquello en lo que consiste el bien propio de cada hombre es algo que, en cada circunstancia y situación, lo ha de determinar en cierta forma el respectivo sujeto, y esta determinación no se realiza como efecto de un puro instinto. De ahí la necesidad de unos buenos hábitos operativos —o virtudes— para que esa determinación se lleve a cabo de una manera moralmente correcta, y no sólo eventual o aisladamente, sino con cierta constancia (o sea, en una forma «habitual»). A esos buenos hábitos operativos es a lo que se llama las virtudes morales, las que conciernen a la voluntad y al apetito sensible, es decir, a las facultades cuyo ejercicio consiste en apetecer (la voluntad apetece un bien captado por el entendimiento, y el apetito sensible un bien sensorialmente percibido: véase «Voluntad humana»).

La virtud moral que se refiere a los bienes ajenos se denomina *justicia,* y su sede es la voluntad, porque su objeto es un bien conocido mediante el entendimiento. Los sentidos captan solamente lo individual y material (véase «Entendimiento humano»), mientras que, en cambio, «lo justo», e igualmente «lo injusto», es objeto de conocimiento intelectivo por su índole formalmente inmaterial, aunque sean materiales algunos de los objetos a los que la justicia se refiere. Por lo que atañe a las operaciones que no apuntan al prójimo y a sus bienes, sino a uno mismo y a su propio bien, ya se ha explicado antes que no hace falta ninguna virtud para querer esos bienes, pero sí para que estén determinados, según cada circunstancia y situación, de una manera moralmente correcta (de acuerdo con el dictamen de la recta razón).

El bien propio moralmente incorrecto no es un bien verdadero en un sentido cabal: no beneficia al hombre según su índole específica de hombre —como ser racional—, sino tan sólo en algún aspecto de él como individuo y en tanto que dominado por alguna pasión.

Las pasiones se dan en el apetito sensible (véase «Voluntad humana»), y de suyo no son malas ni son buenas desde el punto de vista ético. Las pasiones del alma —observa Tomás de Aquino— pueden considerarse de dos modos: en sí mismas, o bien como sujetas al imperio de la razón y de la voluntad. En sí mismas, o sea, en tanto que movimientos del apetito irracional, no pueden tener el bien ni el mal morales, que dependen de la razón […]. En cambio, como sujetas al imperio de la razón y de la voluntad, pueden ser buenas o malas moralmente. En efecto, el apetito sensible se halla más próximo a la razón y a la voluntad que los miembros externos, cuyos actos y movimientos pueden llamarse, en cuanto voluntariamente realizados, buenos o malos en acepción moral; por consiguiente, con más fundamento pueden llamarse buenas o malas moralmente las pasiones, en la medida en la que sean voluntarias. Ahora bien, este carácter lo tienen si la voluntad las impera o si no las prohíbe *(Sum. Theol.,* I-II, q. 24, a. 1).

Precisamente por admitir en sus pasiones un cierto imperio de la voluntad, el apetito sensible puede tener virtudes, y éstas consisten en la *fortaleza* y la *templanza,* según que las pasiones dominadas lo sean, respectivamente, las que apartan del bien moral o las que inclinan al bien éticamente incorrecto. La *prudencia* ya ha sido mencionada como una de las virtudes concernientes a la facultad intelectiva. Pero aunque esta virtud tiene su sede

en el entendimiento, también se la considera, sin embargo, como virtud moral porque requiere que su sujeto tienda a un fin moralmente admisible y porque discierne los medios que en función de ese fin deben ser elegidos. En este Léxico la prudencia se estudia en una voz especial, dedicada a ella por entero (véase «Prudencia»), en razón de que esta virtud es un requisito indispensable de la justicia, la fortaleza y la templanza. Así, pues, las virtudes morales son, en definitiva, estas cuatro: la prudencia (virtud moral por su materia u objeto, aunque intelectual por la potencia a la que pertenece), la justicia, la fortaleza y la templanza. A estas cuatro virtudes se las denomina *cardinales* por ser cada una de ellas el gozne o quicio sobre el que se apoyan otras virtudes morales más determinadas o específicas (el término «cardinal» proviene del adjetivo *cardinalis,* correspondiente en latín al sustantivo *cardo,* una de cuyas principales acepciones es la que se traduce al español con la palabra «quicio» o con el vocablo «gozne»).

* * *

La diferencia entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales no consiste exclusivamente en que aquéllas se dan en el entendimiento y éstas, en cambio, en las facultades apetitivas del hombre. Ese rasgo distintivo es esencial, por ser esencialmente diferentes el entender y el querer. Pero sobre esta base surge otra diferencia que también importa consignar y que se ofrece como más relevante, a saber: que toda virtud intelectual tiene un valor humanamente relativo, mientras que, en cambio, es humanamente absoluto el valor propio de la virtud moral. En el lenguaje común, esto queda patente ya en el hecho de que, cuando se dice que un hombre determinado es «una buena persona», no se atiende a la cantidad y calidad de su saber (ni siquiera en el caso del saber que concierne a los problemas éticos), sino precisamente a sus virtudes morales. Y también el hecho, ya consignado antes, de que el lenguaje común se refiera con el nombre de «virtudes» únicamente —salvo muy contadas ocasiones— a las virtudes morales, constituye un indicio precientífico o, digámoslo así, espontáneo, de que son estas virtudes (y no las pertenecientes a la facultad intelectiva) las que poseen un valor humanamente absoluto.

Ello se debe a que la «buena voluntad» es lo que hace bueno al hombre en cuanto hombre, y a que las virtudes morales se dan en la voluntad o presuponen el imperio de ésta sobre el apetito sensible. El uso de las virtudes o destrezas de la facultad intelectiva depende de la voluntad de quien las tiene, de tal modo, por consiguiente, que el sujeto de ellas puede abstenerse de usarlas si no las quiere ejercer, e incluso cabe que las quiera usar con una finalidad moralmente incorrecta. Así, por ejemplo, un médico puede abstenerse de hacer uso de su ciencia, aun en el caso de que el ejercerla sea para él un deber en una determinada situación; y también es posible que un médico haga uso de su ciencia para lograr un objetivo deshonesto. En ninguno de estos dos casos deja el médico de estar en posesión de la específica virtud intelectual en que su ciencia consiste. En cambio, no es posible que alguien tenga una virtud moral y no la ejerza si se le presenta la ocasión y si no hay nada que físicamente se lo impida (en realidad, este segundo

supuesto está ya incluido en el primero); y tampoco es posible que quien tiene realmente una virtud moral haga un mal uso de ella. Cabe, eso sí, que la haya poseído y que actualmente le falte, pero entonces no es lógico afirmar que la sigue teniendo y no la usa, ni que la usa, pero de tal modo que la subordina a un objetivo moralmente incorrecto.

Mientras que las virtudes meramente intelectuales se limitan a dar la *capacidad* para obrar bien en el ámbito respectivo, las virtudes morales no dan tan sólo una capacidad, sino, junto con ella, una *inclinación* a obrar bien en un sentido humanamente absoluto. En algunos casos, esto puede implicar el uso, y por ende la posesión, de una virtud intelectual determinada. Así, volviendo al ejemplo, no es posible que un médico sea «una buena persona» si no se cuida de mantener (y, si está en su mano, incrementar) las virtudes intelectuales que le atañen por razón de su profesión. Un mal médico no es realmente una buena persona. Quien ejerce la Medicina puede no ser un médico eminente, pero no tiene derecho a resultar, por su ineptitud para su oficio, lo que suele llamarse un «matasanos». Y, sin embargo, aunque por su saber un hombre sea lo bastante buen médico, no por ello su voluntad está inclinada a obrar bien ni en el sentido técnico, ni en la acepción moral.

Por otra parte, no se puede decir, con fundamento objetivo, que quien ejerce su profesión honestamente es ya una buena persona, un hombre bueno, por esa sola razón. La honestidad profesional es una parte de la bondad moral de la conducta, no su totalidad o integridad. De ahí que no se llame un «hombre íntegro» al que cumple exclusivamente sus deberes profesionales. Estos deberes no se pueden oponer, de una manera objetiva, al cumplimiento de otros cuyo sentido es formalmente independiente de la profesión que se tenga. En suma: las virtudes que inclinan a la práctica de los deberes de una profesión son virtudes morales porque no se limitan a proporcionar una aptitud, sino que hacen que ésta surta sus efectos cuando se presenta la ocasión y porque tampoco se limitan al ámbito peculiar de la profesión de que se trate, sino que atañen de una manera esencial al hombre en tanto que hombre —sea cualquiera su profesión—, por lo cual, en definitiva, son las mismas para cualquier ser humano. (De ahí la necesidad de distinguir entre las virtudes morales y los deberes propios de cada profesión y cada estado).

Kant, que al referirse a la virtud la toma siempre en su acepción moral, afirma que «únicamente por tenerla, el hombre es libre, sano, rico, rey, etc., sin que el azar ni el destino puedan hacerle sufrir pérdida alguna, porque el virtuoso se posee a sí mismo y no cabe que pierda su virtud» *(Metaf. de las Cost.,* II parte, Introd., 13). El sentido global de esta tesis kantiana es lo mismo que se expresa al afirmar que la virtud moral tiene un valor humanamente absoluto. La última parte del texto —la negación de la posibilidad de que el virtuoso pierda su virtud— necesita una aclaración, que Kant no hace. Se trata, sencillamente, de que la virtud moral no puede dejar de darse en quien quiere seguir teniéndola; y sólo al hombre que en efecto se encuentra en este caso lo llama Kant virtuoso.

La *buena voluntad* es para Kant el supremo valor, el único al que cabe atribuir una absoluta o incondicionada validez. La voluntad que se atiene a la ley moral es «buena

absolutamente, bajo cualquier aspecto » *(schlechterdings, in aller Absicht gut),* a la vez que es «la suprema condición de todo bien» *(die oberste Bedingung alles Guten,* cf. *Crítica de la razón práctica,* I parte, lib. 1, sec. 2). También Tomás de Aquino sostiene que lo que hace que el hombre actúe rectamente es la posesión de la buena voluntad *(quod homo bene agat, contingit ex hoc, quod habet bonam voluntatem,* cf. *Sum. Theol.,* I-II, q. 56, a. 3). El «actuar rectamente» no es la mera capacidad de obrar así, ni se debe tan sólo a ésta, sino también a la inclinación en que consiste lo que se llama la virtud moral. E, igualmente, Agustín de Hipona atribuía a la virtud «el buen uso del libre arbitrio» *(Retract.,* I, cap. 9). Evidentemente, la virtud de la que se habla en este caso es la virtud moral, pues el uso del libre arbitrio corresponde a la potencia volitiva.

Hay, sin embargo, una importante diferencia entre la concepción agustiniano-tomista (de origen aristotélico, cf. *Et. Nicom.,* II) y la kantiana. En aquélla la virtud moral es la inclinación habitual al bien, dada en la potencia volitiva, mientras que Kant excluye de la buena voluntad las inclinaciones, teniéndolas en cuenta solamente como lo que hay que vencer y someter para que la voluntad sea moralmente buena. Es claro que Kant llama inclinaciones únicamente a las pasiones y tendencias del apetito sensible, prescindiendo de que sean eventuales o, por el contrario, habituales. En cambio, lo que Agustín de Hipona y Tomás de Aquino llaman virtudes morales son «inclinaciones habituales adquiridas», las cuales se dan en la voluntad, o bien en el apetito sensible, pero por obra del imperio de ésta, no porque el mismo apetito sensible las adquiera como un efecto de la repetición de sus actos. (La doctrina agustiniano-tomista de la virtud es de origen aristotélico, mientras que la kantiana se inspira en el estoicismo).

* * *

En la concepción aristotélica, la virtud está siempre en un *término medio* (ἐν μεσοτήτι) pero el término medio (μεσότης) en el que se sitúa la virtud no se halla entre dos extremos cualesquiera, sino precisamente entre dos polos que coinciden en ser viciosos. Así, entre el vicio de la prodigalidad y el vicio de la avaricia está la virtud de la liberalidad; y entre la temeridad y la cobardía, que coinciden en ser vicios, está, como una virtud, la valentía o el valor.

La doctrina del «término medio virtuoso» aparece desarrollada en el libro II de la *Ética Nicomaquea,* de Aristóteles, sobre todo a partir del capítulo 6. Lo que Aristóteles dice acerca del término medio virtuoso se aplica muy especial y propiamente a la virtud moral. Ésta es, en efecto, la que mejor cumple todas las condiciones de la definición aristotélica de la virtud: «hábito electivo que consiste en algo intermedio relativamente a nosotros, determinado por la razón, tal como la haría quien es prudente» *(Et. Nicom.,* 1106 b 39-1107 a 3). En la última parte de esta definición interviene el concepto de la prudencia como la virtud que determina lo que es el término medio en el cual consiste la virtud, de tal modo, por consiguiente, que la definición entera tiene, a primera vista, la apariencia de un círculo vicioso. Sin embargo, el término «prudente» está empleado aquí por suponer que su significado es lo bastante claro y conocido como para poder servir a

la manera de una guía o un ejemplo. Por otra parte, debe tenerse presente que la prudencia es, como ya antes se explicó, una virtud *formalmente intelectual* por darse en la facultad intelectiva, aunque se la incluya entre las virtudes morales por servir como norma de los actos de nuestras potencias apetitivas. Así, pues, en tanto que constituye un hábito operativo dado en el entendimiento, la prudencia es lo que establece ese término medio en el cual estriban las virtudes denominadas morales según la acepción más propia (la justicia, la fortaleza y la templanza), es decir, en las concernientes a las potencias apetitivas del hombre (la voluntad y el apetito sensible).

De este término medio que la prudencia establece se afirma en la definición aristotélica de la virtud que es relativo a nosotros (πρὸς ἡμας). Ello quiere decir que al determinarlo se ha de tener en cuenta la peculiaridad de cada hombre. Así, pongamos por caso, la cantidad de alimento que un hombre debe tomar no ha de ser escasa, ni tampoco excesiva, en función de la naturaleza *individual* de ese hombre y de la edad que tenga y de la situación de su salud, etc.; pues quien se encuentra en el deber de alimentarse sin defecto ni exceso no es un hombre abstracto o general, sino, en cada caso, un hombre determinado, que está en unas determinadas circunstancias. Por consiguiente, la relatividad del término medio virtuoso no introduce ningún subjetivismo, antes por el contrario tiene un sentido realista, por no ser otra cosa que la relatividad a la realidad de cada hombre: una dependencia respecto de lo que cada uno de nosotros es concretamente, no sólo en cuanto hombre, sino en tanto que tiene tal o cual modo singular de ser, esta o aquella edad, tales o cuales determinadas circunstancias. El tomar todo ello en consideración es una exigencia objetiva del *realismo integral.*

Tampoco se ha de entender el término medio virtuoso como una especie de «semivirtud», o sea, como algo intermedio entre una virtud y un vicio, de tal modo que se pensara que lo sensato o prudente es «partir la distancia o la diferencia» entre los dos. Porque no cabe que algo así como un semivicio, o un vicio no exagerado, sea verdaderamente una virtud. Ningún bien es un pacto, una componenda o amalgama, entre él mismo y un mal. El puro y simple «centrismo» no es ninguna virtud. Si lo fuese, habría que considerar moralmente correcto, por ejemplo, el apoderarse, contra la voluntad de su legítimo propietario, de una cierta parte de unos bienes, por ser esa sustracción algo céntrico o intermedio entre el quitarle a un hombre la totalidad de esos bienes y el no despojarle de ninguno. Aristóteles sale explícitamente al paso de esta deformación de su teoría del término medio virtuoso, haciendo ver que hay algunas acciones y pasiones que por su carácter específico —no en tanto que acciones o pasiones — son éticamente inadmisibles (cf. *Et. Nicom.,* 1107 a 8-30). Como ejemplos de acciones que se encuentran en ese caso, Aristóteles menciona el adulterio (μοιχεία), el robo (κλοπή) y el homicidio (ἀνδρογονία) y, por lo que atañe a las pasiones, el alegrarse del mal que le acontece a otro hombre (ἐπιχαιρεκακία, la alegría deshonesta), la desfachatez o el descaro (ἀναισχυντία) y la envidia (φθονός).

En su ataque a la concepción aristotélica del término medio virtuoso, Kant pone de manifiesto que no la conoce bien. Kant rechaza esta concepción pensando que en la doctrina de Aristóteles la diferencia entre la virtud y el vicio no es de tipo cualitativo, sino

tan sólo de grado *(Metaf. de las Cost.,* II parte, 13). Semejante interpretación de lo que Aristóteles sostiene sería efectivamente la correcta, la única objetivamente razonable, si lo que Aristóteles dice no fuese que la virtud es un término medio entre dos *vicios,* lo cual excluye que la diferencia de la virtud con cualquiera de ellos sea solamente de grado, puesto que un vicio de débil intensidad no deja de ser un vicio, una mala costumbre. Aristóteles dice inequívocamente que el comportamiento vicioso es un pecar (ἁμαρτάνειν) y que lo es de suyo, de una manera absoluta (ἁπλῶς, cf. *op. cit.,* 1107 a 17); y añade inmediatamente que no hay que buscar ningún término medio en lo que es ya un defecto o un exceso y, por tanto, un vicio (*op. cit.,* 1107 a 18-21).

* * *

Dado que en este Léxico hay una voz especial para la prudencia y otra, especial también, para la justicia, procede examinar a continuación las virtudes de la fortaleza y la templanza, las cuales, aunque en la historia del pensamiento filosófico no han suscitado tanto interés como las otras, tienen, no obstante, un valor moral indiscutible.

El término «fortaleza», en su más amplio sentido, equivale a «firmeza», y de esta suerte no es una especial virtud, sino un requisito o condición que toda virtud ha de cumplir por no consistir en ningún acto, sino en un «hábito» de carácter operativo. Tomás de Aquino tiene en cuenta esta acepción —la más amplia del término «fortaleza»— y la exige para todas las virtudes, pero admitiendo también que hay, además, una acepción más estricta de la misma palabra y que ello permite hablar de la fortaleza como una virtud moral distinta de las demás virtudes también morales *(Sum. Theol.* I-II, q. 123, a. 1).

En ese sentido estricto, la fortaleza es la virtud moral que hace que su sujeto se sobreponga a todas las pasiones que le apartan del bien arduo o difícil. Como término medio se opone, por una parte, al temor y, por otra, a la audacia, en tanto que estas pasiones se estén dando de forma que realmente obnubilen o perturben el buen uso de la razón. De una manera especial, la fortaleza se ejerce ante los peligros más graves, como el de perder la propia vida. Pero no es éste el único sentido en el que se puede hablar de fortaleza como una virtud moral. También cabe ejercer esta virtud ante otros peligros y temores, sobreponiéndose a ellos sin incurrir en una audacia insensata. En general, como aspectos o dimensiones de la virtud de la fortaleza se mencionan la *confianza (fiducia),* que no implica temeridad o presunción orgullosa; la *magnanimidad,* que inclina a grandes empresas, no en razón del honor que por llevarlas a cabo se consigue, sino por la intrínseca bondad de sus mismos fines objetivos; la *magnificencia,* que lleva a hacer lo preciso para alcanzar esos fines, sin retroceder ante los obstáculos que de hecho vayan presentándose; la *paciencia,* es decir, el sobreponerse a la tristeza que el mal presente ocasiona (por lo cual debe distinguírsela del sobreponerse al temor respecto de un mal futuro); y, por último, la *perseverancia,* que hace que el ánimo se mantenga firme, a pesar de la prolongación de los esfuerzos que una empresa ardua requiere (la referencia a esta prolongación es esencial para el concepto de la perseverancia).

(Tomás de Aquino hace la observación de que la fortaleza estriba más en la resistencia al mal presente que en el dominio del temor al mal futuro, por lo cual esta virtud es ejercida de una manera más propia en el resistir que en el lanzarse al ataque; cf. *Sum. Theol.,* I-II, q. 123, a. 6, y *De Virt. in comm.,* q. 1, a. 12).

* * *

Como virtud moral, la templanza es el hábito que inclina a moderar el deseo de los placeres sensibles (*Et. Nicom.,* 1117 b 25). Estos placeres no son malos de suyo; ni tampoco es de suyo un mal el desearlos. La naturaleza humana tiende a ellos por ser el hombre —aunque no sola ni principalmente— un animal. Pero el hombre, en tanto que es libre, puede quererlos de un modo desordenado o, por el contrario, sometiéndolos al imperio de la razón y de la voluntad. La virtud que lleva el nombre de «templanza» desempeña este cometido, principalmente moderando las pasiones que tienden hacia los bienes de carácter sensible y, secundariamente, o de una manera derivada, refrenando el pesar que la falta de ellos puede ocasionar en nuestro ánimo (Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* II-II, q. 141, a. 3).

En calidad de aspectos de la templanza se mencionan especialmente: la *abstinencia,* que se refiere a los placeres propios de la comida; la *sobriedad,* cuyo objeto lo constituyen los placeres de la bebida (aunque la palabra «sobriedad» tiene, en otras muchas ocasiones, un sentido más amplio), *y la castidad*, que concierne a los placeres sexuales. (El *pudor* no se diferencia esencialmente de la castidad, pero su objeto más propio lo constituyen los signos exteriores de los placeres del sexo).

* * *

Se discute si el valor moral de la templanza es de rango más bajo que el de la fortaleza. En realidad, todas las virtudes morales se apoyan y necesitan mutuamente. «No sabría determinar cuál es la principal virtud humana: depende del punto de vista desde el que se mire. Además, la cuestión resulta ociosa, porque no consiste en practicar una o unas cuantas virtudes; es preciso luchar por adquirirlas y practicarlas todas. Cada una se entrelaza con las demás, y, así, el esfuerzo por ser sinceros nos hace justos, alegres, prudentes, serenos» (Josemaría Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios,* 4.ª edic., pp. 126-127).

Las virtudes morales «se entrelazan» (constituyen un *organismo* o *sistema)* en tanto que todas tienden —cada cual a su modo— a un único y mismo fin (que es, en resolución, el último fin del hombre en cuanto hombre), cosa que no acontece en las virtudes intelectuales. Cabe, por ejemplo, ser buen médico sin ser, en modo alguno, un buen poeta; pero no cabe, por ejemplo, que un cobarde sea realmente un buen juez (cf. Agustín de Hipona, *De Trinit.,* lib. VI, cap. IV, y Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I-II, q. 65, a. 1).

Voluntad divina

Todas las perfecciones atribuibles a Dios son ilimitadas o infinitas. Por consiguiente, no cabe que la voluntad convenga a Dios si el querer es un acto que de suyo implica alguna falta o, dicho de otra manera, si no puede haber ningún querer que consista en el Acto Puro. Ahora bien, es menester que el Acto Puro, Dios mismo, sea también un querer, porque Dios es su propia intelección (véase «Aseidad») y no cabe que un Ser infinitamente inteligente pueda abstenerse de amar el bien en cuanto bien. El querer, en efecto, va ligado a la intelección del valor (véase «Voluntad humana»), de tal modo y manera, por tanto, que el Valor Absoluto no puede no ser querido, salvo que su intelección sea limitada, cosa que no puede acontecer en la ilimitada intelección en la cual Dios consiste.

La única voluntad de la que tenemos experiencia es nuestra potencia volitiva, que en tanto que humana es limitada, no por ser limitado todo cuanto queremos, ni por quererlo en tanto que limitado, sino porque ningún querer propio del hombre puede ser infinito, ya que tampoco es infinito el hombre. Incluso cabe que queramos lo Infinito, Valor Absoluto, sin ningún disvalor, y eso es, en realidad, lo que siempre queremos al tender a los bienes relativos, pues no los apetecemos por lo que les falte de valor, sino por el valor que no les falta, lo cual pone de manifiesto lo mismo que se expresa al sostener que el objeto formal de la volición es el bien precisamente en cuanto bien, lo valioso en tanto que valioso, no como limitado por algún defecto o disvalor.

Ello explica que Fichte hable de un latente deseo *(geheime Sehnsucht)* por el que en todos sus deseos tiende el hombre a la realidad de lo Absoluto (V, p. 119, ed. Medicus). Este deseo está implícito, como en el mismo fondo, o la raíz, de toda tendencia enderezada hacia lo limitado y relativo. Es el deseo de fondo, o radical, que da sentido a todos y cada uno de nuestros demás deseos. La misma idea que de esta forma expresa Fichte se encuentra en Tomás de Aquino: «todo lo apetecido por el hombre es apetecido en cuanto bien, y si el hombre no lo desea como el bien perfecto en el que estriba el último fin humano, sólo cabe que lo desee como algo que tiende al bien perfecto» *(ut tendens in bonum perfectum,* cf. *Sum. Theol.,* I-II, q. 1, a. 6).

Mas no es posible ni que Dios tenga deseos, ni que sea un desear. Se desea lo que no

se tiene, y a Dios no le falta nada, ya que Él mismo consiste en su omnímoda infinitud (véase «Atributos divinos entitativos»). El hombre, por el contrario, puede sentir deseos, porque no sólo tiene la conciencia de su propia limitación, sino también, y en función de ella, la inclinación a subsanar las faltas de su propia entidad, aunque esto le sea posible únicamente como un llegar a «tener» unos bienes determinados, nunca bajo la forma de un llegar a «ser» en sí y por sí la Perfección Absoluta. Sin embargo, la voluntad propia del hombre, a pesar de ser limitada, no se limita única y simplemente a desear. Cada vez que un deseo es satisfecho, la voluntad humana goza del bien al que antes tendía. El gozo, que se da en la posesión del mismo bien deseado, satisface y aquieta a la voluntad que antes aspiró a él. De esta suerte, la potencia a la que compete el desear es la que propiamente lleva a cabo la actividad del gozo (véase «Voluntad humana»).

* * *

En sí mismo, el gozar no es un acto imperfecto, ni supone ninguna imperfección. Su ser no es ningún tender hacia algo que falta. Por consiguiente, Dios puede gozar sin que le sea precisa ni posible la mediación del deseo. Y no sólo puede gozar sin tener primero que sentir la inquietud del deseo y pasar por él como se pasa por una dilación y por un trámite, sino que no puede no gozar, pues no cabe que permanezca indiferente a su omnímoda Perfección. Ello exigiría que careciera del infinito entendimiento necesario para poder captarla, o que el amarla fuese, por su esencia, inicialmente un deseo, incompatible, justo como tensión hacia algo que falta, con la infinitud del ser de Dios. Pero Dios no carece del entendimiento infinito, ya que Él mismo consiste en su propia autointelección (véase «Aseidad»), ni todo amor es inicialmente un deseo, antes por el contrario, el amar es anterior al desear. Solamente lo amado puede ser deseado. Aun en el caso de la voluntad humana, antes que el amor que hay en el gozo de lo previamente deseado se da el amor sin el cual no es posible el deseo. Así, pues, en vez de ser el deseo una imprescindible condición para que el amor pueda surgir, es el amor, por el contrario, la causa de que surja el deseo, aunque éste también supone la carencia del bien al cual apunta. Lo deseado es lo querido y no tenido por el ser que lo ama, y este ser lo desea en tanto que lo ama y no lo tiene. En consecuencia, para amar no hacen falta la posesión ni la carencia de lo amado, ni tampoco el no-ser lo que éste es. El amor no es una forma del no-ser. Ningún no-ser puede amar, y todo amor lo es de un ser, en el doble sentido de que es necesario ser para poder amar y de que no cabe que el no-ser pueda constituirse en objeto de amor. (Querer que algo no sea es querer el ser de su contrario: un querer cuyo objeto no es realmente un no-ser, sino un ser que se opone a otro).

De todo ello se infiere que Dios no puede no amar. Para que Dios no amase, sería absolutamente necesario que el amar fuese un defecto, o bien que de algún modo lo implicara. Pero ello acontece únicamente en ese tipo de amor que se llama el deseo (un amor imposible en Dios, porque en Dios el no-ser es imposible). En suma, Dios no «tiene» voluntad, precisamente porque Él mismo la *es* y siempre en acto, sin medida ni límite, no como una mera facultad que unas veces actúa y otras queda inactiva, sino

como el acto permanente en el que Él mismo se ama tal y como puede y ha de amarse el Acto Puro.

* * *

En el caso de Dios, la distinción entre el amor, lo amado y el que ama es tan sólo una distinción conceptual con una base real insuficiente para que los conceptos respectivos puedan separarse unos de otros (véase, en «Aseidad», el sentido de la «distinción virtual menor»). En sí mismo, Dios es indistintamente —sin composición de ningún género— el amor, lo amado y el que ama: vale decir, el gozar, lo gozado y el que goza.

Ser Dios es un puro gozo, sin sujeto ni objeto de los que realmente se distinga y que realmente se distingan entre sí. No alcanzamos a imaginarlo, y tampoco podemos concebirlo de una manera directa, porque lo que directamente concebimos es en todas las ocasiones un compuesto de alguna forma poseída y de algún sujeto que la tiene: véase «Ente (y propiedades del ente)». Y, sin embargo, no dejamos de vislumbrar que el amor absoluto ha de ser una unidad indisoluble. El amor une, trasciende las diferencias, se sobrepone al relativo no-ser que éstas suponen: es, de suyo, unidad y, en el Ser Absoluto, la unidad incondicionada, indivisible, absoluta.

«En el amor —dice Hegel— sigue dándose lo diverso, pero no como separado, sino en tanto que unido» *(Hegels theolog. Jugendschr.,* p. 379). No cabe decir más cuando se habla, como Hegel hace, desde la ambigüedad de la dialéctica entre el ser y el no-ser. El amor en el que está supuesta esta dialéctica es el posible en un ser en el cual el no-ser se da bajo la forma de la limitación. Pero, con todo, se ha de decir frente a Hegel que lo limitado es siempre relativo, y en un ser relativo el Amor Absoluto es imposible. Y, a su vez, el amor relativo es imposible en el Ser-Absoluto. Ni siquiera en tanto que unido puede darse lo diverso en este Ser. La perfecta unidad es absolutamente incompatible con toda forma de diversidad, incluso con la mejor atada o más ligada. Todo enlace, por muy estrecho o íntimo que sea, implica siempre una pluralidad y, por tanto, no puede ser la perfecta o absoluta unidad que sólo cabe en lo simple.

Así, pues, el Amor Absoluto, Dios, es Amor Subsistente, el amor cuyo sujeto y cuyo objeto no pueden, en realidad, distinguirse entre sí, ni tampoco de Él. La manera en que Dios se ama a sí mismo consiste en que Él mismo es su propio amor. Este amor no es divino de una manera adjetiva, sino de un modo esencial y sustancial, pues no es algo que Dios se limita a tener, sino aquello en lo cual su Ser consiste *(Deus charitas est).* Ser Dios es ser el amor de una manera absoluta, puesto que nada se condiciona a sí mismo y porque tampoco cabe que otro ser condicione (y, por ende, relativice) a lo Absoluto.

Frente a ello cabría pensar que semejante amor es egoísta, y no de un modo relativo o limitado, sino absoluto y cabal, por donde se habría de inferir que cualquier otro egoísmo sería tan sólo un efecto del Amor que Dios es. Esta objeción tiene su base en el supuesto de que todo amarse es egoísta por ser el amor que un yo se dirige a sí mismo en vez de irradiarlo o proyectarlo hacia alguna otra realidad. Pero el supuesto de que todo amarse es egoísta en la acepción moral de esta palabra es un supuesto falso. El amor, por su

misma esencia, es unidad de su sujeto y su objeto, y esta unidad se da al máximo cuando el sujeto y el objeto del amor son uno y el mismo ser. El amarse no es más que la versión volitiva de una unidad ontológica: la que los seres capaces de hacerse cargo de sí no pueden por menos de aprehender en su propia entidad. No se trata, por consiguiente, de ningún hecho libre. No cabe ni reprobarlo ni alabarlo desde un punto vista ético, porque no implica uso alguno de la libertad del albedrío. Pretender que un ser inteligente no ame su propio ser es pedirle que se divida y que, a la vez, conserve su unidad: que sea él y que no lo sea, que se suicide y que, no obstante, siga siendo. Y nadie esta obligado a lo imposible.

Lo que en nombre de la honestidad puede pedirse en relación al amor es que éste no se limite a tener por objeto a su mismo sujeto, sino que se extienda o se dilate hacia otros seres. Ahora bien, el amor que así se irradia y ensancha implica el uso de la libertad. A diferencia del amor de sí mismo, es una necesidad moral o ética, no física o natural. No resulta, sin más, de la intelección de la unidad del sujeto que ama, sino que añade a esa intelección la de la comunidad de este sujeto con algo distinto de él; y, aunque esta comunidad es efectiva, puede no ser amada, por ir más allá de la unidad de ese mismo sujeto. La volición de esa comunidad es libre, porque el sujeto volente no incluye en su propio ser a ningún otro, es decir, porque en él se da algo que en ningún otro ser se da. Ese algo que le distingue de todos los demás seres puede ser querido de tal forma que excluya la volición de cualquier otro ser. Ello no es necesario (si lo fuese, resultaría imposible la descalificación moral del egoísmo), pero puede ocurrir y, cuando ocurre, el sujeto volente se quiere sólo a sí mismo por quererse tan sólo en tanto que diferente.

La esencia del egoísmo no es el quererse a sí mismo, sino el quererse a sí mismo, en tanto que diferente de cualquier otro ser, y de tal modo que, en virtud de ello, ningún otro ser esté incluido en ese mismo quererse. Dicho de otra manera: la esencia del egoísmo no está en la inclusión del propio yo en el amor, sino en la exclusión que este yo hace de cualquier otro ser, al quererse a sí mismo únicamente, como si fuese el ser único, o bien el único ser que realmente merece que él lo quiera. Este amor excluyente debe considerarse deshonesto, indecente, por su misma exclusividad: por no contener en sí lo que le corresponde o le viene bien (lo que conviene, *quod decet)* a su mismo sujeto, por no ser éste el único que realmente merece ser amado, pues tampoco es el único que realmente es un ser. Todo ente, en tanto que ente, merece que se le quiera: no por lo que en él haya —si lo hay— de no-ser o, lo que es lo mismo, de carencia o falta de entidad, sino, al contrario, por lo que en él hay de ser, véase «Ente (y propiedades del ente)».

De esta forma, lo que hace que todo ser merezca que se le quiera no es aquello por lo que cada uno se distingue de los demás (y en tanto que eso que así lo distingue sea un defecto), sino lo que es común a todos y cada uno de los seres; en una palabra, el ser, aunque éste, en cada uno de los casos, esté dado de un modo diferente. Incluso cabe que estas diferencias puedan también ser queridas, justamente en tanto que son; y el amarlas es un querer que, aunque incluye lo peculiar de su propio sujeto, no excluye lo peculiar de cualquier otra realidad, si ello es propiamente positivo y no una carencia o una falta. (Cabe querer algo con sus faltas, pero no que sean éstas lo que en ello es querido ni la

razón de quererlo, pues de ese modo, y por la misma razón, lo máximamente amable sería la nada absoluta o, al menos, la de ese ser).

* * *

No cabe, por consiguiente, que en Dios se dé el egoísmo, ni en la más mínima forma. Queriendo su propio ser, Dios no excluye realmente nada, pues no hay nada que en realidad le falte a Dios, salvo la finitud, el relativo no-ser, y la falta de finitud y del relativo no-ser no es *realmente* ninguna falta (véase «Atributos divinos entitativos»). Ningún ser añade nada al Ser de Dios. Por consiguiente, ese Amor en el cual Dios consiste es infinito. En Él hay, de un modo eminencial —y, por ende, sin imitación de ningún género, de una manera infinita—, cuanto de positivo puede darse en cualquier otro ser, y no cabe que Dios, en su propio quererse, quiera lo negativo, porque Él es pura positividad. El amor nunca es nada negativo, ni siquiera en los entes limitados. Mucho menos, por consiguiente, puede serlo en el Ser Infinito.

Si el amor de sí propio no es, de suyo y sin más, un egoísmo, ¿cómo cabría que lo fuese en Dios? Pedirle cuentas a Dios por su propio quererse, o ponerle fuera de la cuenta de los seres auténticos por no querer el no-ser, es ignorar la esencia misma del amor, u olvidar que el amarse es necesario en todo ser que se entiende y también, por lo mismo, en el Ser que se entiende como absolutamente necesario.

Aristóteles afirma que hay en Dios permanentemente un único y simple gozo (ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καί ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν, cf. *Et. Nicom.,* VII, 15, 1154 b 26). Ello es tanto como decir que Dios no puede carecer nunca de ese gozo en que Él mismo consiste por la unicidad y la simplicidad que le convienen, lo cual es posible sólo si ese gozo es en Él absolutamente necesario. De la misma manera en que no cabe que Dios pueda no-ser, tampoco cabe que le sea posible el no gozarse. La necesidad de este gozo no es realmente otra cosa que la necesidad intrínseca de Dios, no una necesidad impuesta a Dios por algún ser que Él no es.

La misma idea fue ya expresada por Platón al negar que el querer cambiarse sea posible en el Máximo Bien *(Repúbl.,* 381 c). De esta suerte, Platón no niega que en el Bien Supremo exista la voluntad, sino que en Él se pueda dar la voluntad de dejar de consistir en ese Bien. Lo que habría de querer, para querer ser otro, sería un bien inferior al que Él mismo conoce y goza como el Bien Absoluto, más amable que el cual no puede haber otro bien. Y tampoco es posible que la necesidad con que este Bien se comporta, de un modo absolutamente indisoluble, como sujeto y objeto de su propio querer, sea una necesidad que le venga impuesta desde fuera, ya que no cabe que el Supremo Bien, siendo absoluto, resulte condicionado.

Spinoza sostiene que «Dios actúa únicamente según las leyes de su naturaleza y sin que ningún ser pueda forzarle» (II, p. 61, ed. C. Gebhardt), y también afirma que Dios se ama realmente a sí mismo: «el amor intelectual del espíritu a Dios es una parte del amor infinito con que Dios a sí mismo se ama» (II, p. 302). La idea de «parte» aparece en esta afirmación en virtud del panteísmo spinoziano (véanse «Sustancia» y «Atributos

divinos entitativos»). Esa parte es el amor intelectual del hombre a Dios. Por lo demás, la negación de que la voluntad pertenezca a la naturaleza divina no quiere decir en Spinoza que en Dios no se dé el querer, sino que el querer no constituye la esencia misma de Dios, limitándose a constituir únicamente un atributo divino, como también lo es el entendimiento (II, p. 61). (Esto último —la tesis según la cual el entendimiento divino es un atributo de Dios y no su misma esencia metafísica— se opone a la absoluta identidad, afirmada por Aristóteles, del Acto Puro con el Entendimiento subsistente, véase «Aseidad»).

Desde el punto de vista de una lícita analogía con la razón práctica del hombre, el ser de Dios consiste, según Kant, en el propio de «una inteligencia cuya causalidad, que procede de acuerdo con la representación de las leyes, es una voluntad» *(Crít. de la razón pura,* lib. II, capítulo 2, sec. 5). De esta forma, Dios resulta pensado como el «legislador moral» *(moralischer Gesetzgeber),* en cuanto autor de las leyes a las que su misma voluntad se ajusta y, así, la santidad o la pureza *(Heiligkeit)* de las leyes morales ha de ser concebida como un signo de la santidad o la pureza del querer y del ser de Dios.

Esta doctrina de Kant se mantiene dentro del marco de una pura y simple analogía con la razón práctica del hombre. Constituye una teología cuyo valor y sentido son únicamente prácticos, no especulativos o teóricos. No responde a la cuestión de cómo es Dios, sino a la de cómo podemos y debemos pensarlo en la medida en que la conducta humana es el objeto de las leyes morales. En una palabra, el Dios de Kant es radical y fundamentalmente el Dios preciso para el orden moral, un Dios cuya voluntad hace de emblema, a la vez que de postulado, de las exigencias absolutas del comportamiento honesto de los hombres.

En Schelling, la pura y simple analogía kantiana del yo humano con Dios se convierte en identidad: «el yo es igual y lo mismo para todos los individuos humanos» (X, p. 94, ed. J. von Schelling), y este yo es la necesidad, incondicionada o absoluta, de una conciencia de sí que es libertad absoluta: «absolutamente libre, porque nada exterior al yo la determina, y absolutamente necesaria por surgir de la interna necesidad de la naturaleza del yo» (III, p. 395). Según esto, hay voluntad en Dios, precisamente por darse en Él la libertad. Más aún: el yo absoluto, el idéntico para todos los individuos humanos, es libertad absoluta, aunque también absoluta necesidad. Por su índole de absolutas, tanto esa libertad como esa necesidad son realmente divinas; pero en el contexto panteístico de estas ideas de Schelling no ya sólo lo humano, sino todo ser, en cuanto ser, es idéntico a Dios (véase «Atributos divinos entitativos», especialmente las consideraciones sobre la trascendencia de Dios respecto del mundo). La tesis según la cual el yo absoluto, siendo libre absolutamente, surge, no obstante, de la interna necesidad de su propia naturaleza, equivale a la afirmación de la necesidad intrínseca de Dios y, por ende, equivale también a la afirmación de que Dios se ama a sí mismo de una manera absolutamente necesaria. Su libertad absoluta presupone su absoluta necesidad de quererse a sí mismo, si bien ello no puede consistir en un quererse a sí mismo por virtud de algún ser externo al yo *(durch nichts ausser dem Ich,* cf. el segundo de los

textos aquí mismo alegados).

Las referencias de Hegel a la voluntad propia de Dios son casi todas implícitas y, en su conjunto, escasas, tal vez por no haberlas juzgado Hegel necesarias al hablar del Ser Absoluto, cuyo querer es necesariamente un absoluto querer, idéntico a su vivirse y su pensarse. «Lo divino» *(das Göttliche, die Gottheit)* consiste, para Hegel, en el «puro vivir» *(reines Leben,* cf. *Hegels theol. Jugendschr.,* p. 381, ed. H. Nohl) y el amor es «un modo de la vida» *(op. cit.,* p. 266), el que estriba en el hecho de que «la autoconciencia se abandona, olvidándose a sí misma en la mismidad de otro ser, a pesar de lo cual sigue teniéndose, y se comporta como dueña de sí, en ese perderse y olvidarse *(Vorles. über die Ästh.,* p. 149, *Jubil-Ausg.).* Una vez mas, la dialéctica —la mutua implicación de los contrarios— aparece en la doctrina hegeliana como la última clave que resuelve todos los problemas. Y una vez más se hace preciso decir que la dialéctica sirve exclusivamente para el ser relativo y sólo en tanto que éste es relativo, no en tanto que, a su manera, es también ser. La autoconciencia, como afirma Hegel, sigue estando presente en el amor, a pesar de perderse u olvidarse; pero ello es posible sólo en la autoconciencia relativa, que es precisamente la del hombre, y de tal forma, que su perderse u olvidarse son también relativos, pues no consisten en que la autoconciencia se anule absolutamente, sino en que pierda u olvide la acentuación, el énfasis, de sí propia, vertiéndose o dirigiéndose hacia algún otro ser, sin dejar de incluir a su sujeto. Aplicar todo esto al Ser y al Querer de Dios, como hace Hegel, es *puro antropomorfismo,* incluso cuando se trata del Amor de Dios al ser humano.

Nada tiene de extraño, en virtud de ello, que, inspirándose en la teología dialéctica de Hegel, llegue Feuerbach a decir que «la autoconciencia de Dios es la autoconciencia del hombre» (VI, p. 15, ed. W. Bolin-F. Jodl), que «las determinaciones del Ser divino son las determinaciones del ser humano» (VI, p. 17) y que «la única verdadera religión sustituye el amor de Dios por el amor del hombre y la fe en Dios por la fe del hombre en sí mismo» (VIII, p. 359). Y tampoco puede extrañar que, inspirándose en Feuerbach y en Hegel, sostenga K. Marx que el género humano se caracteriza por «la actividad consciente y libre» *(die bewusste freie Tätigkeit,* I, p. 566, ed. H. J. Lieber P. Furt), concebida bajo la forma de una autoproducción del ser humano: «toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre mediante el trabajo humano» (I, p. 607). Y, en suma, la religión es, para Marx, «un producto de la auto-enajenación del ser del hombre» (I, p. 654).

Todas estas ideas de Marx, así como las de Feuerbach, pueden lógicamente deducirse de la teología dialéctica de Hegel, si la voluntad de Dios es reemplazada por la del ser humano que se produce a sí mismo.

La sustitución de la voluntad divina por la humana no se da en el pensamiento hegeliano, pero la dialéctica se presta a toda clase de interpretaciones. Si el ser y el no-ser se implican, exigiéndose mutuamente, puede salir cualquier cosa; y así, del espiritualismo hegeliano puede muy bien salir el materialismo de Feurbach y de Marx, y también cabe, a su vez, que de este materialismo y de un cristianismo antropocéntrico salga el marxismo cristiano o cristianismo marxista. La dialéctica justifica toda clase de híbridos:

incluso la idolatría de la materia y la pretensión de convertir la voluntad de Dios en la de una secta o un partido.

* * *

No es posible que Dios no quiera su infinita Bondad. Su quererla o, lo que es igual, el amarse Dios a sí mismo, no puede constituirse en una opción, pues toda opción presupone que el bien al que se refiere es limitado o que, aun siendo absoluto, es entendido de una manera limitada (véase «Libertad»), y ninguna de estas cosas son posibles en el Bien Absoluto que se entiende absolutamente. Ello no obstante, su quererse a sí mismo puede llamarse libre por no darse como el efecto de ninguna coacción. Dios no puede quererse en virtud de que así lo imponga alguna realidad distinta de Él. Para ello sería preciso que esa realidad fuese la causa del Querer y del Ser divinos, pero Dios no es ningún efecto, sino el ser cuya esencia consiste precisamente en la «Aseidad», en el absoluto Ser-por sí. Ahora bien, la libertad del albedrío —no ya sólo el estar exento de coacción, sino la capacidad de querer algo sin tener necesariamente que quererlo— es una de las perfecciones absolutas o que de suyo no implican falta alguna *(perfectiones simpliciter simplices,* véanse «Máximo Ser» y «Aseidad»). Por tanto, la libertad del albedrío no puede faltar en Dios, cuyo ser es perfecto de una manera absoluta. Mas si no cabe que esta libertad se dé en Dios respecto de Él mismo, es preciso que en Él se dé respecto de lo que no es el mismo Dios, es decir, respecto de los seres limitados.

«Es necesario —afirma Tomás de Aquino— que Dios quiera algo de una manera absoluta, pero esto no vale para todas las cosas que Dios ama. En efecto, la voluntad divina se refiere necesariamente a su bondad, que es su objeto propio, del mismo modo en que cualquier potencia se refiere de un modo necesario a su objeto propio y principal (como la vista al color), por ser de su misma índole el tender a algo otro; pero las cosas que son distintas de Dios son queridas por Él en cuanto ordenadas a la bondad divina como el fin al que tienden» *(Sum. Theol.,* I, q. 19, a. 3).

En estas afirmaciones Tomás de Aquino pone de manifiesto la necesidad de que Dios ame su perfecta bondad, a la vez que sostiene que no ama de un modo necesario a lo que no consiste en ella misma, sino en algo ordenado a ella. Por si esto último no hubiese quedado claro, basta atender a lo que inmediatamente le subsigue: «Ahora bien, al querer un fin, no queremos de un modo necesario las cosas que a éste se ordenan, nada más que si hacen falta para él, como queremos el alimento al querer mantenernos en la vida […]. De ello resulta que, como la bondad de Dios es perfecta, siendo posible sin que se den los demás seres, que no la acrecen en nada, se ha de pensar que el querer Dios los demás seres no es absolutamente necesario» *(ibíd.).*

El nervio de este argumento queda patente y explícito: Dios no tiene necesidad de ningún otro ser para ser la bondad perfecta; por tanto, Dios quiere los otros seres libremente: como quien dice, porque quiere quererlos, sin ninguna necesidad. Claro está que es preciso que su quererlos exista en un querer efectivo, pero esta necesidad es

hipotética, pues no consiste en la necesidad de que los quiera, sino en la de que, *si* los quiere, su amarlos no sea un remedo del auténtico amor, sino un amor auténtico y efectivo (tan efectivo y auténtico que sin él esos seres no tendrían ningún ser, pues todos ellos son únicamente porque Dios quiere que sean).

Lógicamente se deduce de esto que toda realidad que hace de objeto del libre Querer divino es lo que Dios quiere que ella sea. No sólo existe porque Dios quiere que exista, sino que la índole que tiene es la que Dios, libremente, ha tenido a bien proporcionarle. Y lo mismo se ha de pensar del valor de estas realidades que Dios libremente quiere. Dios no las ama por las perfecciones que en sí mismas poseen, sino que ellas poseen las perfecciones que libremente Dios quiere que tengan. Ahora bien, como ninguna de esas perfecciones, ni su conjunto o suma, es la absoluta u omnímoda Perfección, ni tampoco son necesarias para que Dios sea perfecto de una manera absoluta, se ha de negar no sólo que sean un fin al cual Dios se dirige, sino también que sean realmente un medio indispensable para Dios. Mas si ni siquiera son precisas en calidad de medios necesarios, sólo cabe que Dios las quiera por querer libremente que sean bienes. No es, pues, que Dios las elija por lo que ellas en sí mismas valen, sino que valen porque Dios las elige, de la misma manera en la que son lo que Dios quiere que sean y en que tan sólo existen porque Dios quiere que existan.

Tal es, en definitiva, el más hondo sentido de la tesis según la cual Dios ama a los demás seres con un amor de pura *benevolencia* ya que ninguna necesidad tiene de ellos. Si los quiere usar como instrumentos no es porque le hagan falta, sino porque quiere libremente que alcancen este valor, es decir, porque libremente quiere darles esa categoría, asociándolos, de este modo, a su íntima Voluntad. Se trata, por consiguiente, de una absoluta *liberalidad* de su querer. Dios no recibe ningún beneficio a cambio del que Él les hace a todos los demás entes al hacer que sean y que valgan. Ningún ser limitado puede añadir nada al Ser de Dios. La alabanza de la que Él puede ser objeto, en razón de esa liberalidad, no le perfecciona en modo alguno, ni incrementa en manera alguna el puro gozo en que Él mismo consiste. Dios no tiene necesidad de que los demás seres le den gloria. Él es su propia y absoluta gloria: la perfecta patencia y el aprecio cabal de su Bondad infinita.

Según la definición que Agustín de Hipona da de ella, la gloria estriba en «una noticia clara, a la que va unida la alabanza» *(clara cum laude notitia,* cf. *Cont. Maxim.,* II, c. 13). La claridad de la noticia —del conocimiento— es necesaria para el aprecio de lo conocido. Y la alabanza es la lógica y natural consecuencia de ese aprecio. Se fundamenta en él y, por tanto, sólo tiene sentido desde él, y no desde algún provecho que el hacerla pudiera reportar. Si el sentido de la alabanza consistiese en su utilidad, resultaría imposible que Dios fuese su propia gloria. En Dios no cabe ningún gozo sobreañadido al puro gozo que Él es. Y también en los seres limitados que tienen capacidad intelectiva la alabanza es de suyo un gozo que no tiene necesidad de una segunda intención. Más aún: cuando de hecho la tiene no es un gozo, sino un medio al servicio de un deseo de gozar que no se refiere al bien que es alabado, sino a otro que se espera conseguir. La adulación no es una auténtica alabanza, porque realmente no es un

auténtico gozo. Y la alabanza auténtica no puede ser ninguna adulación, porque es en sí misma un gozo y no un simulacro de él.

Por consiguiente, Dios es su propia alabanza sin ningún narcisismo. La dificultad de comprender que ello resulte posible no tiene otra explicación que el narcisismo posible en nuestra propia forma de comportarnos, o nuestra misma experiencia, ya pasiva, ya activa, de la alabanza inauténtica. Mas no cabe que Dios se encuentre en ese caso, porque el caso de Dios es el de la infinita o absoluta Bondad. Y tampoco es posible que no se dé en Él su alabanza, porque en Dios no cabe, en modo alguno, el encubrimiento de su Ser. La necesidad que, según Heidegger, tiene el ser de encubrirse en su mismo manifestarse *(Das Entbergen braucht die Verborgenheit:* la patencia requiere la latencia, consúltese *Vortr. und Aufs.,* p. 220) está ligada al relativo no-ser que se da solamente en el ser limitado o relativo. Dios, el Ser Absoluto, es también su absoluta o ilimitada patencia, su cabal *auto-teofanía,* sin ningún posible encubrimiento. Los demás seres son teofanías finitas, manifestaciones limitadas, relativas, de Dios. Entre ellos, los que poseen la facultad de entender pueden glorificar a Dios, alabándole con una auténtica alabanza. Y los que no están dotados de la facultad intelectiva también alaban, a su modo y manera, a Dios: en tanto que manifiestan, sin saberlo, la infinita Bondad a la cual deben todo su ser y valer. Por eso cabe decir que los seres inteligentes que no alaban conscientemente a Dios se comportan como los seres que no tienen entendimiento, porque no dejan de ser beneficiarios de la liberalidad a la que deben todas sus perfecciones y la integridad de su entidad.

(Para los problemas que plantea la existencia del mal, véase «Providencia divina»).

Voluntad humana

A diferencia de las entidades abstractas y de todo lo fingido o irreal, son los entes reales (cada uno de ellos a su modo) *tensiones* o tendencias a la acción. En el Ser Absoluto la tendencia a la acción no se distingue realmente de la actividad. Por no incluir pasividad de ningún género, el Acto Puro —Dios— es incesantemente operativo. Los demás seres reales se comportan como «cargas activas», que unas veces están latentes y otras en actividad u operación.

Frente a lo que suele reprochársele, la ontología más clásica no solamente no interpreta el ser como algo estático, sino que, de un modo positivo, lo concibe en función de la actividad. Así Tomás de Aquino sostiene que las esencias de las cosas son otras tantas naturalezas y que éstas son, a su vez, principios de operación *(Sum. Theol.,* I, q. 39, a. 2, ad 3), y añado a ello la tesis de que todas las cosas tienen por finalidad (inmediata) las actividades que les corresponden *(Sum. Theol.,* I, q. 105, a. 5). En el lenguaje actual, esto equivale a decir que «las cosas están para funcionar», o que la razón de ser de las estructuras son las funciones para las cuales sirven.

La aptitud o capacidad que, para cumplir un cometido, ha de tener la estructura correspondiente, es en ésta una *inclinación,* un *apetito*, una *tendencia.* Se trata, pues, de algo más que de la pura «no-imposibilidad» de llevar a cabo una función. Es, en suma, un hallarse radicalmente orientado cada ser hacia el tipo de actividad que le compete. El término griego ὄρεξις expresa esta misma idea: inclinación, tendencia o apetito. También puede hablarse de *deseo,* si al utilizar esta palabra la empleamos para significar una «tensión» que no incluye la nota del conocimiento y la conciencia nada más que en el caso de los seres en los que se da este modo de orientarse o de tender hacia algo. En consecuencia, es procedente distinguir dos géneros de apetito. Hay, en primer lugar, un apetito que no implica ningún conocimiento en el ser en el cual se da. Este ser lo posee sin conocerlo, sin conocerse y sin conocer aquello a lo que él mismo, radicalmente, está orientado. Su encontrarse orientado es, por consiguiente, un *apetito natural,* una tendencia dada con su propia naturaleza. Pero hay también otra clase de seres, los que poseen la facultad de conocer, en los cuales se da, justamente en virtud de su capacidad cognoscitiva, otra manera de tender o de inclinarse a las operaciones

respectivas. Esta otra manera de tensión a la actividad es lo que se conoce con el nombre de *apetito elícito.* El adjetivo «elícito» viene del verbo *elicere,* que significa «atraer». Por consiguiente, es elícito el apetito que se está dando en un ser cuando éste queda atraído por algo de lo cual tiene algún conocimiento. El apetito elícito —a diferencia del simplemente natural— es una tensión que presupone ya el conocimiento de aquello a lo cual apunta o se dirige.

Mientras que el apetito natural resulta, exclusivamente, de la misma naturaleza del ser real que lo tiene —identificándose, en definitiva, con ella, porque, como ya hemos observado, toda naturaleza es un principio de operación o de acción—, el apetito elícito resulta del conocimiento que en un ser se esté dando, aunque, a la vez, presupone el apetito natural que siempre existe en el mismo ser de que se trate. De esta manera, no es que haya unos seres en los que se dé un apetito natural y otros en los que, en cambio, hay solamente un apetito elícito, sino que hay seres en los que, además de darse aquél, también éste se da. Y tan sólo hay un ser en el que ambos tipos de tensión se identifican realmente: el Ser donde no cabe ningún género de distinción real, el Ser Absoluto, Dios, cuya simplicidad es absoluta (véase «Atributos divinos entitativos»).

A su vez, en los seres capaces de conocimiento y, justo por ello, de apetito elícito, éste puede darse de dos modos, según que el conocimiento presupuesto por él sea, exclusivamente, sensitivo o que sea también intelectual o intelectivo. (Incluso cabe la posibilidad de ciertos seres que, aun no estando en el caso en que se encuentra Dios, conozcan de una manera intelectiva, sin mediación alguna del conocimiento sensitivo. A estos seres que, no obstante su limitación o finitud, son, sin embargo, puramente intelectuales —inteligencias puras— y que apetecen sin la mediación del conocimiento sensitivo se les da el nombre de «ángeles»; pero la filosofía sólo puede ocuparse de ellos de una manera hipotética. Su existencia consta únicamente por la Revelación, y ésta es objeto de fe sobrenatural). Pues bien, el apetito elícito existente en los seres humanos y específicamente propio de ellos es lo que se designa con el nombre de *voluntad humana.* Su realidad consiste en una tensión operativa que se actualiza o descarga si la facultad humana de entender se encuentra en actividad. Y, así como los actos de entender se llaman intelecciones, los de querer algo aprehendido por la facultad intelectiva son las correspondientes «voliciones».

* * *

Dado que el conocimiento intelectivo —el entender, la intelección— es esencialmente diferente del conocimiento sensorial (véase «Entendimiento»), también es esencial la diferencia entre la volición y el apetito sensible.

El objeto del apetito sensitivo es siempre algo sensorialmente captado, mientras que, por su parte, el objeto de la volición es siempre algo intelectivamente aprehendido. Por referirse únicamente a lo captado de un modo sensorial, la apetición sensitiva está siempre orientada a algo tan individual y material como los mismos sentidos. Así, pongamos por caso, el apetito que de la carne tiene un animal carnívoro (al verla o

imaginársela, en determinadas circunstancias) se ejerce, en cada uno de los casos, como una tensión concreta, de índole sensorial, hacia una carne concreta (individual), sensorialmente captada. El animal en cuestión tiende hacia ella como hacia algo individual y material. Y para esto no necesita, en modo alguno, la noción general de lo que es toda carne. Su tensión hacia ella se da sin la aplicación de ninguna clase de concepto (ni el concepto de la materia, ni el de la carne, ni el de lo individual y lo concreto). Las ganas de comer se dan en el animal irracional sin ninguna complicación intelectiva, aunque mediadas, sin duda, por la representación del alimento (una representación sensorial de éste).

Por el contrario, el objeto de la volición es un bien intelectivamente representado, sin que esto excluya la posibilidad de que también esté siendo sensorialmente captado (si se trata de algo material). También es individual lo que hace de objeto de la volición. Y ello es posible porque el conocimiento intelectivo, indispensable para que la volición se dé, puede captar las realidades individuales, no en una forma directa, sino como objeto de percepción sensorial (véase «Entendimiento»). Ahora bien, ¿por qué no cabe la volición humana —ni ninguna otra volición— de lo que no es un individuo? Para responder a esta pregunta, hay que penetrar bien la diferencia entre la volición y el conocimiento en general (no sólo el intelectivo).

Cabe querer-conocer, y también es posible conocer-el querer, pero el conocer y el querer son diferentes. La actividad cognoscitiva se realiza de una manera *centrípeta.* El sujeto de ella atrae hacia sí lo conocido. No es que físicamente se lo incorpore, como en cambio sucede en la actividad de la nutrición; pero lo posee inmaterialmente, sin componerse con él, ni siquiera en el caso del conocimiento sensorial (en cuanto conocimiento). Ver un cuerpo no es introducirlo en los ojos ni en ninguna otra parte del organismo viviente que ejecuta ese acto; pero es, sin duda, un cierto hacerse con el cuerpo visto, un darse la presencia de ese cuerpo, sin que por ello se le suprima la que él tiene en el lugar en que está. En general, todo lo materialmente conocido se encuentra materialmente en algún individuo material y, a la vez, inmaterialmente, en el mismo sujeto que lo capta. En suma: el conocimiento sensorial es la presencia inmaterial de algo que es, en sí mismo, materia. Y si esto ocurre en ese conocimiento, mayor razón ha de haber para que también acontezca en el conocimiento intelectivo, donde hay ya, previamente, una abstracción, por la cual los objetos sensiblemente captados llegan a presentarse sin los coeficientes materiales que de un modo individual los determinan (no sin todo coeficiente material, ya que en tal caso no sería posible conocerlos como seres corpóreos).

En cambio, la volición es esencialmente *centrífuga.* El sujeto volente no atrae hacia sí el objeto, sino que, justo al contrario, es atraído por él. En cuanto sujeto cognoscente ya lo posee de algún modo, sin que ambos compongan una unidad real; pero, en cambio, como sujeto volente tiende a que sea real su unión con él, es decir, quiere unirse con él realmente. Y esta unión es real en tanto que lo querido se dé en ella según su propio ser extramental, no según el que le compete como objeto del acto de conocerlo. En tanto que conocido, sólo se da en el modo en que puede recibirlo el cognoscente. Por el contrario,

como objeto de volición su ser no está sometido a las condiciones precisas para hallarse presente en el sujeto del conocimiento. En consecuencia, lo que hace de objeto de la volición es lo mismo que hace de objeto de una intelección, pero mientras que ésta le impone las condiciones precisas para poder estar dándose al sujeto del conocimiento, la actividad volitiva se dirige a la realidad de lo querido tal cual éste es en sí, justamente porque el querer no es ninguna aprehensión y no tiene, por tanto, que adaptarlo a la manera de ser del sujeto de esta actividad.

Sin embargo, una cosa es que las voliciones se refieran a seres individuales, no a abstracciones, y otra cosa es que solamente se refieran a seres individuales materiales. Lo material no es lo único cuya existencia efectiva se da caso por caso, de un modo individual. Todo ser efectivo es, indudablemente, un individuo; pero esto no significa que no haya más individuos que los que son materiales. «Estar-siendo-efectivamente» no es lo mismo que «estar-siendo-materialmente» o que «estar-siendo-materia». Así, pues, cabe que tengamos voliciones de seres inmateriales —por ejemplo, de Dios—. Lo que no cabe es que tengamos voliciones de entidades abstractas en cuanto abstractas, es decir, en tanto que desligadas de toda efectiva conexión con algún individuo. Naturalmente, esto no equivale a negar la posibilidad de querer el conocimiento de algo abstracto. Conocer algo abstracto es un hecho concreto, una entidad tan individual como el propio individuo que ejecuta esta actividad cognoscitiva (de la cual, a su vez, se ha de decir que no es, en ningún sentido, una entidad material).

A este propósito, puede añadirse aquí una observación relativa al filosofema según el cual los objetos de la matemática no poseen la índole de bienes *(mathematica non sunt bona)*. ¿Qué se pretende al hacer esta negación? Por lo pronto, es bien claro que no se trata de considerar a las entidades matemáticas como si fueran precisamente unos males. No llega a tanto el excluir que sean bienes. Ni tampoco se pone en duda que el conocimiento matemático es un bien (un objeto posible de volición). Pero no es ningún bien el objeto —cualquiera de los objetos— de este conocimiento. Lo que en él se conoce es algo enteramente desprovisto de existencia real, porque, en la forma según la cual el saber matemático lo considera, carece de las determinaciones necesarias para el ser individual. En consecuencia, no cabe unirse realmente a una entidad matemática y, por lo mismo, tampoco tiene sentido ninguna volición respecto de ella. Y otro tanto sucede con los meros entes de razón de los que se ocupa la lógica. Conocer estos entes es un bien: algo real, que puede ser el objeto de una actividad volitiva. En cambio, lo conocido por la lógica no es ningún ente real y, por tanto, no cabe tampoco unirse a ello realmente. Por último, las posibilidades como meras posibilidades se hallan fuera también del horizonte de la actividad volitiva. La pura y simple posibilidad no es una efectiva realidad y, por ende, ningún individuo tampoco. Por supuesto, carece de sentido la volición de lo absolutamente imposible (lo contradictorio en sí mismo). Sólo cabe querer lo que no es de suyo un imposible, aunque tal vez se encuentre obstaculizado, o hasta de hecho enteramente impedido, por alguna externa circunstancia. Sin embargo, el objeto de la volición de lo posible es algo más que su posibilidad: es su efectiva existencia, su «dejar-de-ser-sólo-posible».

* * *

La voluntad, al igual que el entendimiento, es una potencia inorgánica, incorpórea. Ninguna parte de nuestro organismo constituye la sede, ni el instrumento u órgano material, de la facultad volitiva, de la misma manera en que tampoco lo es de la facultad de entender. El hecho de que la voluntad humana tenga a veces —con gran frecuencia— por objeto a seres materiales o corpóreos no prueba, en manera alguna, que ella misma sea corpórea o material, como tampoco el hecho de que el entendimiento se refiera, igualmente en no pocas ocasiones, a seres que poseen esa índole constituye ninguna prueba de que la facultad intelectiva sea material de suyo. La índole incorpórea, inmaterial, de la voluntad humana se demuestra precisamente en virtud de que las voliciones son, de suyo, también incorpóreas o inmateriales, aunque su objeto esté a veces —no siempre— en el caso contrario. La volición, en efecto, presupone la intelección, y ésta no es ningún cuerpo, ni tampoco la actividad de una energía corpórea. Una energía corpórea no tendría a su cargo el conocimiento intelectivo, sino algo esencialmente diferente de él, a saber: el conocimiento sensorial (véase «Entendimiento»).

En suma: el hecho —o, de una manera más exacta, la necesidad— de que la volición presuponga la intelección, hace preciso decir que la voluntad es una potencia inmaterial, tanto como la facultad de entender. Se trata, sin duda alguna, de dos facultades o potencias operativas diferentes, por la misma razón por la que son diferentes el entender y el querer. Pero la distinción entre el entendimiento y la voluntad resulta perfectamente compatible con la existencia de un principio común a ambos, el espíritu, del cual son energías o poderes activos. La tesis según la cual los hombres, sin dejar de ser entes corpóreos, se encuentran también dotados de lo que se llama el espíritu, es una afirmación que se deduce de la índole inmaterial de la facultad intelectiva y de la facultad volitiva. Lo que se llama el espíritu consiste, precisamente, en una energía capaz de intelecciones y de voliciones. Y el entendimiento y la voluntad humanos, aunque suponen una energía común, se distinguen realmente, a la manera de dos «sub-energías» o «sub-principios» activos. En consecuencia, la afirmación de que el hombre está dotado de espíritu quiere decir que hay en él un cierto factor inmaterial constitutivo de la raíz común de su voluntad y de su entendimiento. Esa especie de ramificación o bifurcación de nuestro espíritu en una potencia intelectiva y otra de carácter volitivo no tiene correspondencia en el ser espiritual que es Dios, porque el Ser propio de Dios es simple absolutamente. Sin embargo, también en cada hombre es el espíritu una realidad radicalmente unitaria, indivisible, una, aunque dotada de esos dos subprincipios o subenergías realmente diferentes entre sí.

Ello explica también que en la definición del ser humano como «animal racional» no aparezca explícitamente la facultad volitiva. Al definir al hombre como animal racional no se excluye, de ningún modo, su capacidad de volición. En esa fórmula, el adjetivo «racional» designa directamente nuestra capacidad de discurrir, pero no como aislada, o

de una manera absoluta, sino en la única forma —esencialmente relativa y conectiva— en que debe tomársela: como algo que implica la capacidad de entender inmediatamente las bases universales de todo razonamiento (véase «Principios de la demostración»). Por consiguiente, lo designado con el adjetivo «racional», dentro de la definición del ser humano, es, en último término, nuestra radical capacidad intelectiva y, *mediante* ella, nuestra capacidad volitiva, ya que la volición presupone la intelección. Por lo demás, aunque se dan, a veces, ciertas intelecciones que no provocan volición alguna, ello no constituye ningún síntoma de que la voluntad sea independiente del entendimiento, ni de que éste carezca de la capacidad de ocasionar voliciones. Y conviene observar también, de una manera expresa, que ninguna de las ocasiones en que la actividad intelectiva no va seguida de ninguna volición es un caso de odio, o de temor o de alguna otra forma de aversión o de retraimiento. Estos casos son voliciones, sino que de carácter negativo: de ahí que les llame «noliciones». Son actos propios de la voluntad, siempre que impliquen una intelección; de lo contrario, son actividades negativas —no unas faltas de actividad— del apetito sensible. (También Kant considera la voluntad humana como facultad racional, no por pensarla como un poder de discurrir, sino por admitir que presupone la facultad de entender. Por eso es por lo que Kant designa frecuentemente a la voluntad con el nombre de «razón práctica», teniendo a la vez en cuenta que la razón —y, en definitiva, el entendimiento— no se limita a la especulación o teoría, sino que también se extiende, o se proyecta, hacia la «praxis», para la cual establece ciertas leyes o normas reguladoras).

* * *

La diferencia entre la volición positiva, por un lado, y la nolición (o volición negativa), por el otro, no excluye que se den intelecciones sin ningún eco en la facultad de querer. Tenemos, indudablemente, la experiencia de que a veces efectuamos ciertas intelecciones sin que con ellas surja en nosotros mismos ningún tipo de volición ni tampoco de nolición. Ante algunos objetos intelectivamente captados nos quedamos indiferentes: no tenemos ningún motivo ni para amarlos, ni para odiarlos, ni temerlos. Así, pues, no cabe afirmar lícitamente que toda actividad intelectiva hace, sin más, surgir una actividad volitiva. Pero también es igualmente ilícito afirmar que, al prescindir de lo que nos resulta indiferente, nuestra voluntad queda inactiva. El hecho de desplazar nuestra atención de lo que no nos atrae ni nos repele es un acto efectivamente volitivo, que presupone, a su vez, la intelección de la mayor conveniencia de atender a otra cosa. Y si tal vez ocurre que fijamos nuestra atención en algo que por sí mismo no despierta nuestro interés, ello se debe al interés que en cambio nos despierta el conocimiento de ese algo. Es decir: lo que entonces queremos no consiste en lo conocido sino en la actividad de conocerlo, a pesar de hallarse ésta dirigida a un objeto que, como suele decirse en esos casos, ni nos va ni nos viene.

* * *

En todo acto de la voluntad se halla presente siempre, en virtud de la respectiva intelección, un valor positivo (o negativo). La captación intelectiva de un valor es un hecho realmente diferente de la volición suscitada por él; pero ambos hechos van juntos cuando el valor es captado como *hic et nunc* conveniente para el sujeto que se lo representa. Puede ocurrir que la volición así surgida quede eliminada por otra de signo opuesto, aunque no, claro está, en el mismo instante. Ahora bien, en el momento en que se daba, su unidad —simultaneidad— con la correspondiente intelección era la unidad de una estructura de dos actos distintos, no la unidad de un acto de una y la misma potencia.

De ahí que sólo hasta cierto punto sea admisible la opinión de Max Scheler al sostener que «los valores nos son dados en sentimientos intencionales» (cf. M. Scheler, *El formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores).* A estos efectos debe hacerse una doble aclaración:

a) La volición de un valor se da simultáneamente con una cierta intelección de él, constituyéndose entre ambas, tal como se acaba de indicar, una cierta estructura, donde las dos siguen siendo diferentes. Entender un valor, hacerse cargo intelectivamente de que en efecto lo es, no consiste en quererlo, ni tampoco en hacerlo objeto de aversión. Por tanto, al efectuarse, de una manera conjunta o simultánea, la intelección y la volición de un valor, no hay una sola «intencionalidad» o referencia a uno y el mismo objeto, sino dos referencias o intencionalidades: la propia de una actividad intelectiva y la peculiar de una actividad volitiva. Ambas tienen que ver con uno y el mismo objeto, pero cada cual a su manera: la de la intelección es aprehensiva, y la de la volición, en cambio, apetitiva.

b) Los «sentimientos» no constituyen realmente un tercer tipo de hechos que deban ser distinguidos del conocer y del apetecer. Hay dos clases de sentimientos, según que respectivamente presupongan un conocer sensitivo, o bien un conocer intelectivo. Ni unos ni otros son el conocimiento que respectivamente presuponen, pero en el primer caso pertenecen al apetito sensible y, en el segundo, en cambio, a la voluntad. Tal es la teoría más clásica, desde el pensamiento de Aristóteles, acerca de esta cuestión. También Brentano mantiene esta misma tesis. Por su parte, la que sostiene que los sentimientos forman un tercer grupo de hechos psíquicos se debe inicialmente a Tetens, habiendo sido admitida por Kant sin dedicarle mayores reflexiones que pudieran justificarla de una manera clara y rigurosa; y desde Kant ha pasado, como por inercia, a algunos cultivadores actuales de la psicología.

El fundamento de la necesidad de incluir las vivencias sentimentales en el ámbito propio de la tendencia (ya sea sensorial, ya intelectiva) se halla en que tanto los actos de tender positivamente a un objeto —o bien de retraerse de él— como los que terminan esas tensiones (positivas o negativas) han de darse en la misma facultad a la que pertenece la tensión, análogamente a como el término de cualquier movimiento se da en aquello en lo que éste se efectúa o realiza. No hay que multiplicar los seres sin razón bastante para ello *(entia non sunt multiplicanda absque necessitate),* y desde luego no hay razón suficiente para que el término de la tensión de una potencia deba ser alcanzado

por otra (la cual, a su vez, habría de ser concebida como meramente clausurante de esa misma tensión, pero incapaz de tenerla). La unidad real con el objeto hacia el cual se ha tendido es, justamente, el término de la tensión, es decir, no un corte en virtud del cual ésta quede frustrada, sino un acabamiento natural por la consecución de su objetivo.

Los actos del apetito sensible son: respecto del bien ausente, el *deseo* y, respecto del mal ausente, el *temor;* ante el bien ya logrado, el *deleite* o *gozo,* y, ante el mal que ya está siendo producido, la *tristeza.*

Por otra parte, si se refiere a algún bien que no sólo no se ha logrado todavía, sino que además es arduo —difícil de conseguir—, el acto del apetito sensible se denomina *esperanza,* en el caso de que efectivamente tienda a él, y *desesperación* en el caso contrario; mientras que si se trata de algún mal que aún no se ha producido y que resulta difícilmente evitable, se da la *audacia,* en tanto que el apetito sensitivo se recrece ante él, y el *temor* si lo elude. Por último, se da el nombre de *ira* al acto del apetito sensible ante el mal que ya se ha presentado y cuya evitación resulta ardua —difícilmente asequible.

De todos estos actos o actitudes hay ejemplos en la conducta no ya sólo del hombre sino también de la de otros animales. Como episodios de la vida infrarracional, no cabe calificarlos desde un punto de vista ético; son hechos extramorales. Así, la «ira» de la que se acaba de hablar no es ninguna clase de pecado, justamente por situarse en un nivel inferior al de la conducta específicamente humana, es decir, en un plano ajeno y previo al del libre comportamiento (véase «Libertad»), que ya presupone el uso de la facultad intelectiva. Pero esto mismo quiere decir también que, al igual que la ira, todos los demás actos o actitudes del apetito sensible se dan asimismo en la voluntad humana, aunque ya en ese otro plano superior donde se les debe inscribir en virtud de la intelección de los objetos de cada uno.

Entre el apetito sensible y la voluntad humana hay un cierto intercambio de relaciones. El apetito sensible repercute, a veces, en nuestra voluntad, pero nunca de una manera directa ni como causa eficiente, a pesar de que lo puede parecer. Ante todo, no cabe que el apetito sensible se comporte como una causa que opera «eficientemente» sobre la voluntad, por ser aquél una potencia corpórea, mientras que la voluntad es —como el entendimiento— un poder incorpóreo. Lo material no puede producir ningún «efecto», en el sentido más propio de esta palabra, sobre lo inmaterial. Haría falta que hiciese surgir en éste algo que fuese material a su vez, pero en lo inmaterial no puede surgir ninguna clase de determinaciones materiales. Éstas sólo se pueden dar en lo corpóreo, es decir, en algo que sea materia o que de algún modo la incluya en su manera de ser. Por ejemplo, la facultad de ver es material, en tanto que su instrumento es algo que se comporta como parte integrante o componente de nuestro organismo físico. También el apetito sensible es una potencia corpórea, pues su órgano o instrumento lo constituyen ciertas partes, igualmente integrantes o componentes del organismo físico en que nuestro cuerpo consiste. Esas partes, segun la Fisiología, son las células nerviosas psicomotrices, situadas en la sustancia gris de la corteza cerebral. El apetito sensible tiene, por consiguiente, la índole de una potencia corpórea, ya que la facultad que él mismo es se da en esas células locomotrices constitutivas de su órgano o instrumento. Pero la

voluntad humana es una potencia inmaterial o incorpórea: ni consiste en una porción de nuestro cuerpo, ni tiene por instrumento ninguna de las partes integrantes con las que éste se compone o constituye. Nuestra facultad volitiva, según se ha explicado anteriormente, es una de las potencias del espíritu humano: un poder tendencial que presupone la facultad intelectiva y que, justo por ello mismo, es tan incorpórea o inmaterial como ésta.

Ello no obstante, los bienes sensorialmente apetecidos pueden también ser objeto de nuestra voluntad, pero en cuanto captados intelectivamente. Si aquello a lo que el apetito sensible se refiere aparece como un bien ante el entendimiento, nuestra voluntad puede hacerlo objeto de una actividad suya, mas no se trata de que el apetito sensible lo impone, sino de que el entendimiento lo propone. Y, a su vez, también puede darse el caso de que un bien espiritual, objeto de volición, sea representado, a su manera, por la imaginación propia del hombre, y entonces el apetito sensible tienda a él: lo apetece sensorialmente. A la apetición que así resulta suele llamársela «afecto» (aunque también se emplea esta palabra para significar, en general, las pasiones o situaciones de nuestra facultad apetitiva pura y simplemente sensorial). Pero cabe, igualmente, que lo que hace de objeto de nuestra voluntad sea un bien contrario a lo que hace de objeto del apetito sensible. Cuando ello ocurre, el estado de ánimo del sujeto común de ambas facultades lleva el nombre de «lucha», por oposición al de «paz», que significa el estado de ánimo del sujeto en el que armonizan o coinciden los objetos de esas dos facultades. (La expresión «aridez» se emplea para los casos en que el apetito sensible no se ajusta con facilidad a la volición).

* * *

La voluntad humana se relaciona no solamente con el apetito sensible, sino también con otras facultades, ante todo con el entendimiento. Tal como ya se ha aclarado, la volición implica la intelección. No se trata de que el entendimiento se comporte como una causa eficiente respecto a la voluntad. La intelección no produce la volición, aunque es indispensable para ésta (véase «Libertad»). Un asunto que se debate a propósito de la relación entre el entendimiento y la voluntad es el de cuál de estas dos facultades tiene un nivel más alto o realiza un tipo superior de operaciones. ¿Qué es más perfecto, el entender o el querer? De una manera absoluta —o sea, con independencia del objeto *concreto* al que estas actividades se refieran—, la intelección es considerada por Tomás de Aquino como más eminente que la volición, por la mayor amplitud del objeto *general de* aquélla, por la presencia de lo entendido en el entendimiento (mientras que lo querido no se da en la voluntad, sino fuera de ella) y por la dependencia del querer respecto del entender. En cambio, de una manera relativa, es decir, en relación al objeto *concreto* de que se trate, el querer puede ser superior al entender, pero no en todos los casos. La superioridad del querer sobre el entender se da cuando el objeto de ambas actividades consiste en algo enteramente espiritual y de mayor entidad que nuestro espíritu (en tanto que éste se encuentre unido a un cuerpo). Así, el querer a Dios es superior al conocerlo,

mientras el hombre no conozca a Dios tal como Él es en sí mismo, sino tan sólo de una manera analógica. Y ello se debe a que lo así entendido está entonces presente en nuestro entendimiento de una manera menos perfecta que como en sí mismo es según su propio ser extramental. En cambio, si lo querido consiste en algo material o corpóreo, el entenderlo es superior al quererlo, porque lo corpóreo o material está en el entendimiento de una manera más alta que fuera de él (en el entendimiento está «espiritualizado»).

La voluntad mueve al entendimiento aplicándolo a la actividad. Esta influencia es directa. También es directa la eficacia de la voluntad sobre la imaginación. De una manera indirecta, la voluntad —mediante su influjo sobre la imaginación— puede actuar sobre el apetito sensitivo y, a su vez, a través de éste, sobre la facultad locomotriz. En general, se denominan «actos elícitos de la voluntad» a los que la voluntad misma ejecuta. Los realizados por otras potencias bajo el influjo de ella se designan con la expresión de «actos *imperados* por la voluntad». Por ejemplo, la actividad de caminar voluntariamente no es un acto propio de la voluntad, sino de la facultad locomotriz, pero supone el imperio de la facultad volitiva. Y lo mismo sucede, por poner otro ejemplo, cuando de un modo deliberado ejercemos la actividad de reflexionar sobre un asunto. Las reflexiones son actos del entendimiento, pero la decisión de efectuarlas pertenece a la voluntad.

VOCES ANEJAS[1]

A priori, a posteriori, a simultaneo: Demostración.
Ab alio: Aseidad.
Aborto: Derecho; Familia.
Abstracción: Entendimiento humano.
Accidental: Accidente.
Acción: Predicamentos o categorías.
Actus essendi: Ente y propiedades del ente.
Admiración: Filosofía.
Afectos: Voluntad humana.
Agible: Prudencia.
Algo: Ente y propiedades del ente.
Alienación: Trabajo.
Alma: Inmortalidad del alma humana.
Alteración: Cualidad.
Alteridad: Justicia.
Amor: Voluntad humana; Voluntad divina.
Analogía: Analogía del ente.
Anarquismo: Derecho de propiedad.
Anticonceptivos: Familia.
Antitética: Continuo.
Antropomorfismo: Causa final; Ordenador Supremo.
Apariencia: Evidencia.
Apetito: Voluntad humana.
Armonía preestablecida: Causa eficiente; Inmortalidad del alma humana.
Ateísmo: Causa final.
Autoconciencia: Persona; Idealismo y realismo.
Autodeterminación: Libertad.
Automoción inadecuada: Motor Inmóvil.
Autoridad: Certeza.

[1] Las voces fundamentales a las que remiten se indican en letra redonda.



Alcalá, 290. 28027 Madrid (www.rialp.com)

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
ISBN: 978-84-321-4535-3

Index